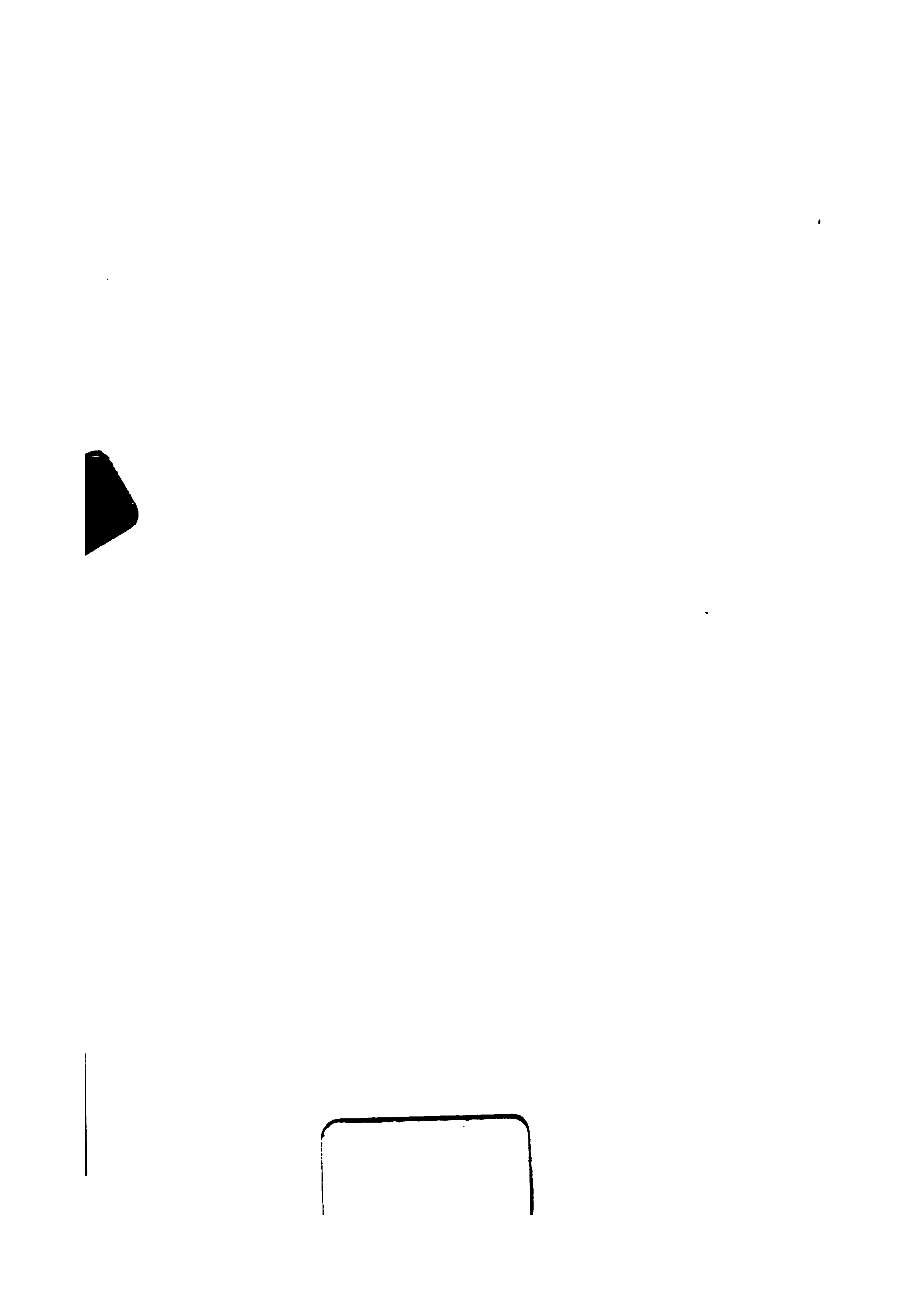
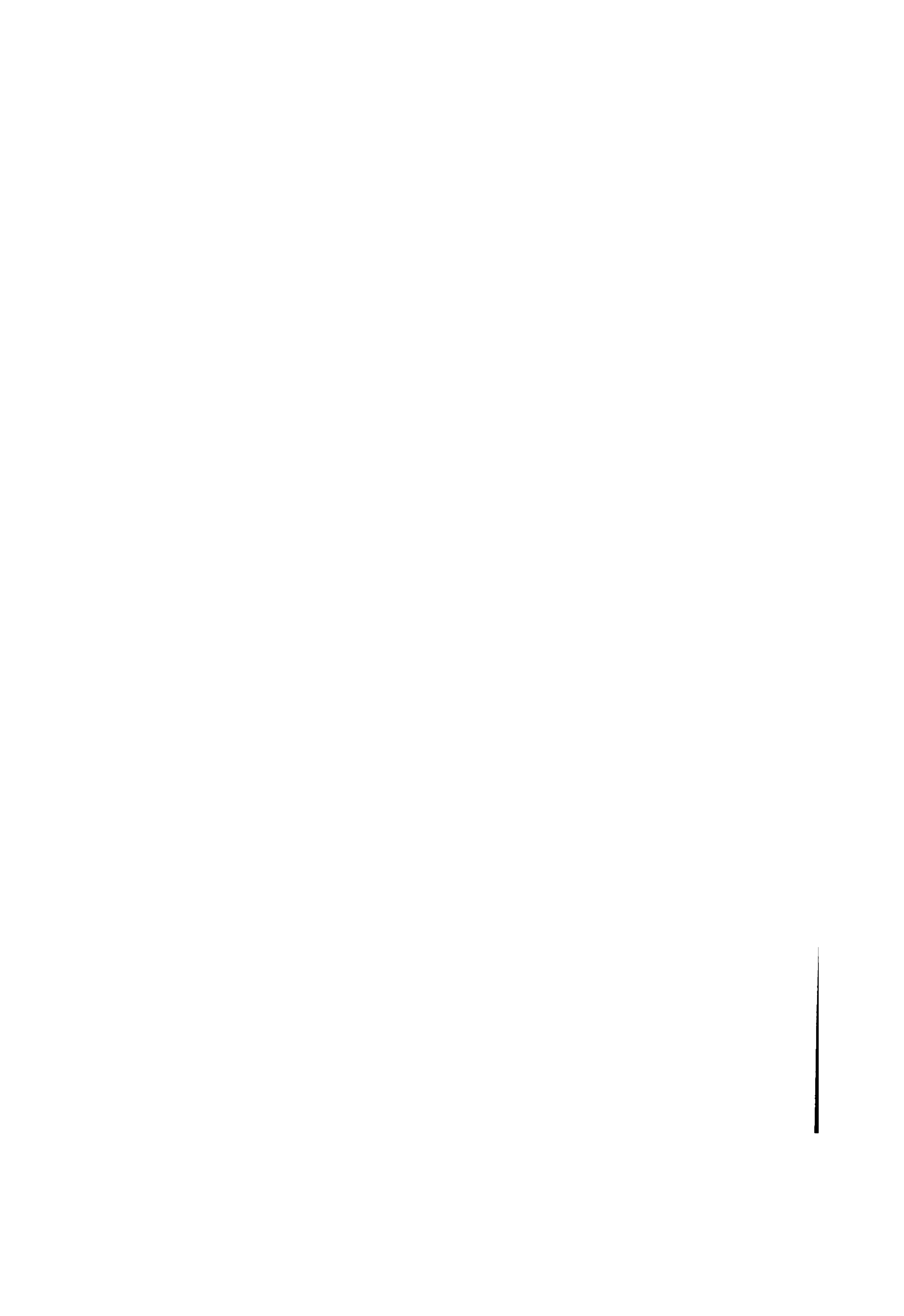










Studien

zur

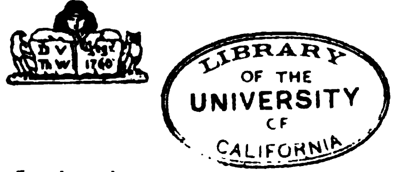
Geschichte der Theologie und der Kirche

herausgegeben

von

N. Bonwetsch und **R. Seeberg**
Göttingen. Berlin.

Band III.



Leipzig.
Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung
Theodor Weicher
1899.

Inhalt.





Studien

zur

Geschichte der Theologie und der Kirche

herausgegeben

von

N. Bonwetsch und **R. Seeberg**
Göttingen. Erlangen.

Dritter Band. Heft 1.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1898.

Beiträge zur Geschichte

des

christologischen Dogmas

im

11ten und 12ten Jahrhundert.

Von

Lic. theol. Otto Baltzer,
Pfarrer in Weissig.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1898.

Vorwort.

Von dem regen Eifer, mit dem in der letzten Zeit auf dem Gebiete der Dogmengeschichte gearbeitet worden ist, hat bisher das christliche Altertum den grössten Gewinn gehabt. Das hat sicher seine Berechtigung. Besonders auf christologischem Gebiete sind die Kämpfe der alten Kirche ungleich wichtiger als ihre kleinen Nachspiele im Mittelalter. Aber auch diese haben ihre Bedeutung. Die Form, in welcher Petrus Lombardus das christologische Dogma seinen Auslegern geboten hat, ist für die gesamte Scholastik bedeutungsvoll geworden. Diese selbst aber ist nur verständlich, wenn man sich klar darüber ist, woher er seinen Stoff entnommen hat und welches seine eigene Stellung zu den Gegensätzen seiner Zeit gewesen ist. Zur Beantwortung dieser Fragen ist jedoch eine Nachprüfung des gesamten Stoffes, den Bach in seiner Dogmengeschichte des Mittelalters zusammengetragen hat, um so mehr unerlässlich, als eine solche, so viel ich sehe, bisher von evangelischer Seite nicht erfolgt ist. Brachte es der Zusammenhang meiner Arbeit mit sich, dass ich nicht überall neue Resultate bieten konnte, sondern mich daneben auch mit der Nachprüfung von solchen begnügen musste, was schon andere vor mir klar gestellt haben, so hoffe ich doch durch die Zusammenfassung des gesamten christologischen Stoffes dieses Zeitalters der theologischen Wissenschaft einen Dienst gethan zu haben. Dass ich

einzelne Schriftsteller, besonders die Reichersberger, unverhältnismässig viel kürzer abgefertigt habe, wie z. B. Bach, glaube ich durch das gerechtfertigt zu haben, was ich über sie gesagt habe.

Zum Schluss ist es mir ein Bedürfnis, Herrn Professor D. Karl Müller in Breslau, der mich zu dieser Arbeit angeregt und bei ihr mit seiner reichen Sachkenntnis stets freundlich unterstützt hat, herzlich Dank zu sagen.

Otto Baltzer.

Inhaltsverzeichnis.





I.

Die erwachende Wissenschaft. Die neue Frömmigkeit und ihre Motive. Anselm und die Entwickelung nach ihm.

Die ersten Spuren einer Bewegung des christologischen Dogmas auf dem seit den Ottonen umgestalteten mittelalterlichen Boden zeigen sich im Berengarischen Abendmahlsstreit. Die neue Frömmigkeit bringt neue Motive hinzu. Anselms Versuch, das ganze Dogma einheitlich darzustellen, bleibt für die Christologie nicht ohne Bedeutung, auch bei ihm zeigt sich der Einfluss der neuen asketischen Richtung. In diesen drei Phasen verläuft die Geschichte des christologischen Dogmas bis zum Anfang des 12. Jahrhunderts.

Aber der Berengarische Streit hat seine Vorgeschichte. Man kann zweifelhaft sein, wie weit man hier zurückgreifen soll. Vielleicht zeigen sich die Anfänge der neuen Situation schon in dem Traktate des Heriger von Laubach,[1]) de corpore et sanguine Domini, sicher bei Fulbert.

Herigers Schrift[2]) ist charakteristisch für die Wendung von der ausschliesslich reproduzierenden Thätigkeit zu der scholastischen Behandlung der theologischen Probleme.[3]) Die Entwickelung seiner Abendmahlslehre führt den Verfasser auch auf das christologische Gebiet. Weil er über das Abendmahl wie

[1]) Trotz Haucks Bemerkungen (Kirchengeschichte Deutschlands, III, 320. Anm. 3. Leipzig 1893 (1896)) muss man wohl mit Mabillon an Heriger als Verfasser des Traktats festhalten. Vgl. Köpke in Mon. Germ. Script. VII, 134.

[2]) Migne, P. L. 139, 179—188.

[3]) Hauck a. a. O.

Paschasius Radbertus denkt, entsteht die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem historischen Leibe Christi, der von der Jungfrau geboren und jetzt im Himmel ist, und dem eucharistischen, den wir im heiligen Abendmahle real empfangen. Es muss möglich sein, dass der ganze Leib Christi gleichzeitig an verschiedenen Orten sei. Die Göttlichkeit des Logos, der diesen Körper angenommen hat, bewirkt dies.[4]) Heriger spricht seine Lösung des Problems nur kurz aus, ohne sich auf weitere Erörterungen einzulassen.

Dem Heriger von Laubach steht Fulbert von Chartres[5]) nicht nur zeitlich nahe. Auch bei ihm tritt das Abendmahlsdogma neben die alten Zentraldogmen von der Trinität und der Christologie, bei denen lediglich die überlieferten Formeln wiederholt werden. Wie wenig weiss Fulbert überhaupt, auch in seinen Predigten, von der Person Christi zu sagen! Sein Leiden ist unser Vorbild,[6]) das ist alles. Das Abendmahlsdogma in der Form der Transsubstantiation steht im Mittelpunkte des religiösen Interesses. Durch die Aufnahme der heilswirksamen Eucharistie ergiesst sich Christus in das Innere der empfangenden Seele und zwar in der Form, in der man ihn sich innerlich vergegenwärtigt, bald als Kind, bald gekreuzigt, begraben und auferstanden, bald als Erhöhter.[7]) Die Sakramentsmystik beherrscht die Christusanschauung. Fulbert kennt nur eine durch die Eucharistie vermittelte Gemeinschaft mit dem Heiland. Die hergebrachten christologischen Formeln und die Postulate des neuen Abendmahlsdogmas stehen unvermittelt neben einander, nur gelegentlich wird ähnlich wie bei Heriger ein Ausgleich versucht: Die Gottheit des Logos, die alles erfüllt, erfüllt auch den Leib Christi, der von vielen Priestern auf der ganzen Welt geheiligt wird, darum ist der eine Leib Christi gleichzeitig an verschiedenen Orten.[8])

Aber noch war der augustinische Sauerteig im christologischen Dogma nicht ganz erstorben. Die Spannung zwischen

---

[4]) P. L. 139, 187 A.
[5]) Brief an Adeodatus, Migne P. L. 141, 196—203.
[6]) P. L. 141, 295 A.
[7]) P. L. 141, 202 D.
[8]) P. L. 141, 335 B.

Abendmahlsdogma und Christologie kommt in dem Gegensatze Berengar-Lanfrank zum offenen Ausbruch. Berengar[9]) hat einen eigenen christologischen Standpunkt — die Spuren der erwachenden Wissenschaft zeigen sich — nach diesem gestaltet er seine Lehre vom Abendmahl und nicht umgekehrt.

Zwar neu ist in seiner Christologie fast nichts, er wandelt in den Bahnen Augustins. Von ihm hat er vor allen die lebendige Anschauung des menschlichen Lebens Christi. Immer wieder beruft er sich auf eine Stelle seines Meisters, die die einzelnen Thatsachen des Menschenlebens Christi nach dem Vorbilde des apostolischen Symbols aufzählt.[10]) Dieses Menschenleben ist ein Wunder vor unseren Augen,[11]) denn der Glaube lehrt uns in dem Menschen Gott und seine Gemeinschaft finden.[12]) Darum redet Christus so wunderbar, darum thut er Wunder, dass man aus den Worten und Thaten des Menschen seine Gottheit erkenne.[13]) Sein Tod beweist uns seine Liebe,[14]) seine Menschwerdung seine Demut,[15]) beides wird uns zum Vorbild. Diese Christologie steigt durchaus vom Menschen zum Gottmenschen auf,[16]) sie findet das Heil in der menschlichen Natur des Erlösers. Weil sie aber vollen Ernst mit dem Menschenleben Jesu macht, ist ihr der Leib Christi auch im Himmel ein menschlicher, der nur durch die Erhöhung leidensunfähig geworden ist. Darum kann er nicht zerteilt werden. Hier setzt die Christologie gegen die neue Wandlungslehre ein.[17]) Es ist unmöglich, den realen Leib Christi gleichzeitig an verschiedenen Orten gegenwärtig zu denken.[18]) Auch unser Verhältnis zu Christo bedarf nicht durchaus der

---

[9]) De sacra coena edd. Vischer. Berlin 1834.

[10]) a. a. O. z. B. S. 128, 166, 266 u. ö.

[11]) S. 205.

[12]) S. 283/4.

[13]) Ebenda: Homo, quem sibi assumpsit sapientia Dei, conferebat, attendendam in se deitatem, dum talia diceret, talia faceret, qualia dicere vel facere nisi homo-Deus nequaquam potuisset.

[14]) S. 222.

[15]) S. 223.

[16]) S. 283/4. S. 231.

[17]) S. 158 u. ö.

[18]) S. 199.

sakramentalen Vermittelung, viel wichtiger ist es, sich in seine Menschwerdung und in sein Leiden zu versenken. Dazu ist der Sakramentsgenuss nur ein Mittel: hoc accipe in pane, quod pependit in cruce. Dieses Wort Augustins kehrt immer wieder.[19])

War Berengars Christologie von der seiner Gegner prinzipiell verschieden? Wohl kaum, sie war nur klarer durchdacht. Deshalb wird er auch nicht ihretwegen, sondern nur wegen der Folgerungen, die er aus ihr für die Abendmahlslehre zieht, angefochten. Die Gedanken Augustins, die Berengar erneuert, zeigen sich auch bei seinem Gegner Lanfrank.[20]) Daneben wiederholt dieser als getreuer Schüler Fulberts die korrekten Formeln der epistola Leonis ad Flavianum; aber zu einer inneren Einheit zwischen seiner Christologie und Abendmahlslehre kommt es nicht. Gelegentlich lässt ihn das der dialektisch gewandtere Berengar fühlen. Auf der einen Seite behauptet Lanfrank, der Leib des verklärten Christus bleibe unversehrt im Himmel, auf der anderen, wir essen ihn auf Erden.[21]) Dass beides zugleich möglich sei, muss geglaubt werden, ihm weiter nachzuforschen, bringt keinen Segen, man muss das Wunder auf sich beruhen lassen.[22]) Auch darin kann sich Lanfrank dem Eindruck der augustinischen Citate seines Gegners nicht entziehen: er erkennt eine nicht sakramental vermittelte Wirkung des geschichtlichen Christus an. Es gibt ein geistiges Geniessen Christi, das man erfährt, wenn man sich vergegenwärtigt, wie er für das Heil der Menschen gelitten hat. Ohne diese spiritualis comestio Christi reinigt auch das leibliche Geniessen Christi im Sakrament nicht von der Sünde.[23]) Wir sehen, die Abendmahlslehre Berengars ist mit

---

[19]) Z. B. S. 137, 175, 259, 285.

[20]) Christologisch ist der Brief an die 3 Mönche von Poitiers besonders wichtig. Migne P. L. 150, 543—545.

[21]) Liber de corpore et sanguine Domini, Migne P. L. 150, 407—442, z. B. cap. XI (a. a. O. S. 422 B.) oder cap. XVII (427 C. Sic enim credimus vere salubriterque manducari in terris et c.).

[22]) Ebenfalls z. B. cap. XVII (Migne 150, 427 A.: Iustus, qui ex fide vivit, scrutari argumentis et concipere ratione non quaerit).

[23]) Utraque comestio necessaria, utraque fructuosa. Altera indigetur alterius, ut boni aliquid operetur (cap. XV, Migne P. L. 150, 425 C—D). Ähnlich cap. XVII (429 B).

ihm abgethan, seine Christologie nicht. Er selbst weist seinen Gegnern die Wege, das neue Abendmahlsdogma mit der Christologie abzufinden. Um sie ad absurdum zu führen, hatte er aus ihrer Lehre die Ubiquität des Leibes Christi gefolgert. Guitmund von Aversa fürchtet sich nicht vor dieser Konsequenz, wenn sie einmal sein muss. In ihm fand Berengar seinen ebenbürtigen Gegner. Was Adelmann von Brixen [24]) zu sagen weiss, ist dogmatisch wertlos, und Hugo von Langres [25]) wiederholt nur Gedanken Fulberts. Durandus von Troanne [26]) spricht vielleicht klarer wie seine Vorgänger aus, dass der Leib des Logos den Gesetzen des irdischen Seins entnommen und im Abendmahl unräumlich und unsichtbar, aber doch real gegenwärtig sei.[27]) Einen wirklichen Fortschritt bedeutet nur die Schrift de corporis et sanguinis Christi veritate des Guitmund. Dort wird eine durch den Willen Christi selbst bedingte Ubiquität seines Leibes gelehrt.[28]) Der ganze Leib Christi ist gleichzeitig an verschiedenen Orten gegenwärtig und zugleich ganz im Himmel.[29]) Er kann in noch soviel Teile zerschnitten oder zerbissen werden, auch der kleinste Teil ist der ganze Leib, das folgt einfach aus der göttlichen Natur Christi,[30]) die auch seinem Leibe besondere Eigenschaften verleiht. Damit ist der Ausgleich zwischen Christologie und Wandlungslehre gefunden. Aber damit verträgt sich die augustinische Christusanschauung, wie Guitmund selbst beweist. Denn an Augustin schliesst er sich nicht nur in den christologischen Ausführungen seiner confessio [31]) an, auch sonst steht ihm der leidende Christus im Vordergrund.[32]) In seinem irdischen Leben, in seiner menschlichen Natur sollen wir sein göttliches Wesen

---

[24]) Epistola ad Berengarium (Bibl. patr. Lugd. XVIII, S. 438 ff.).

[25]) De corpore et sanguine Christi (Migne P. L. 142, 1325—1334).

[26]) De corpore et sanguine Domini (Bibl. patr. Lugd. XVIII, 419—437).

[27]) Man vergleiche besonders 429 B, 432 C, 421 D.

[28]) Ebenfalls im XVIII. Bande der Bibl. patr. Lugd. (Bei Migne, Bd. 149, 1427—1494) z. B. Bibl. patr. Lugd. XVIII, S. 444 C.

[29]) S. 455 C.

[30]) S. 443 F—G.

[31]) Ebenda, S. 465—468.

[32]) S. 442 F, S. 448 C—D, 452 D.

ergreifen.[33]) Es war gerecht, dass der, welcher den Menschen besiegt hatte, von einem Menschen besiegt wurde, der uns zugleich zeigte, mit welcher Liebe er uns versöhnt.[34]) Es ist nicht auffällig, dass diese Gedanken, die an Irenäus und Augustin anklingen, bei einem Mitschüler Anselms wieder auftauchen.

Mit Guitmund von Aversa beschliessen wir diese Reihe. Denn Alger von Lüttich gehört nicht mehr ganz hierher. Er zeigt auch kaum eigene Gedanken. Soviel ich sehe, spricht er zuerst wieder von einem corpus spirituale Christi,[35]) damit ist die Formel gefunden, mit der man sich abfand. Sonst sind seine Schriften für die Christologie wertlos.

Erst ziemlich spät tritt die neue Frömmigkeit der kirchlichen Reformpartei in Beziehung zur theologischen Wissenschaft. Schon vorher kann man bei ihren Vertretern das Heraufkommen einer besonders gearteten Christusanschauung beobachten. Petrus Damiani[36]) eignet sich das korrekte christologische Schema vollkommen an,[37]) aber er vermag seine Wertung der Person Christi darin nicht ganz auszudrücken. Wohl entspricht es fast der christologischen Stimmung der Morgenländer,[38]) wenn Damiani sagt: Christus hat sich gleichsam (quasi) einem Menschen in seiner irdischen Lage gleich gemacht;[39]) er hat die Rüstung des schwachen Leibes angezogen, um den Teufel zu betrügen;[40]) Gott ist Mensch ge-

[33]) Denique et Christus olim docens, miracula faciens, iustissime inter homines vivens, manducans, bibens, dormiens, caeterasque nostrae humanitatis proprietates in se ostendens, quid nobis aliud, quam se ipsum Deum hominemque designabat? S. 453 B. Vgl. auch S. 453 D.

[34]) S. 467 D.

[35]) Migne P. L. 180, 793 C.

[36]) Die Werke des Petrus Damiani gab Cajetanus heraus, Bassani 1783. Bei Migne P. L., Band 144 (= I u. II bei Cajetanus) und 145 (= III u. IV).

[37]) Z. B. de fide catholica cap. 2—9. Migne P. L. 145, 23—37.

[38]) Man vermutet auch sonst bei ihm Berührungen mit dem Morgenland. Vgl. Müller, Kirchengeschichte I, 431, Anm. Freiburg 1892.

[39]) „Ad terrenae conditionis hominem quasi coaequans te et contemperans infirmitati nostrae". Sermo 25 (Migne 144, 644 C = II, 132).

[40]) „Loricam siquidem imbecillae carnis induit et insuperabilem divinitatis fortitudinem occultavit". Sermo 66 (M. 144, 884 A = II, 359).

worden, um die verborgene Gottheit zu offenbaren.[41]) Aber es heisst auch: in humanitate redemptoris nostri per charitatis glutinum spei nostrae radix semper inhaereat.[42]) Die menschliche Natur Christi hat also selbständigen religiösen Wert. Die Bedeutung der Person Christi geht für Damiani in drei Gedanken auf: Christus ist der Sünderheiland, das Vorbild des asketischen Lebens und der Himmelsbräutigam. Die beiden letzten Anschauungen überwiegen aber durchaus. Das fällt auf, weil Damiani sehr häufig vom Kreuze Christi redet, weil er die menschliche Sündhaftigkeit in den lebhaftesten Farben schildert. Seine Frömmigkeit ist eben durchaus mönchisch. Der Weltmensch wird inne, dass sein bisheriges Leben nichts als Sünde war. Nun zerfliesst er in Reuethränen; diese lacrimae compunctionis, die bei Damiani immer wiederkehren, sind das Kennzeichen der Bekehrung. Nun entsagt man der Welt. In Selbstkasteiung und Fasten sucht man das asketische Leben Christi nachzubilden, dann kommt die Stunde, — so darf man hoffen — wo die Seele die Gemeinschaft mit dem Seelenbräutigam geniesst. In diesem System, das bei Damiani immer wiederkehrt,[43]) ist nur Raum für die schon erwähnte doppelte Bedeutung. Aber damit ist auch das fast erschöpft, was Damiani von Christus zu sagen weiss.[44]) Nun wird aber die Selbsthingabe Christi nirgends so deutlich wie in seinem Tode am Kreuz. Darum versenkt sich Damiani immer wieder in die Betrachtung aller Einzelheiten des Leidens Christi. Die gläubige Seele muss sich in den Wunden Jesu bergen, wie die Taube in den Steinklüften;[45]) denn dort ruht unser Heil. So zwingt die neue Frömmigkeit ihre Vertreter, vollen Ernst mit dem Menschenleben Christi zu machen; sie will überall in ein persönliches Verhältnis mit dem Menschen Christus treten. Ihn müssen wir auf unserem Herzensthron

[41]) Sermo 63 (M. 144, 858 A = II, 334).

[42]) Sermo 21 (M. 144, 620 C = II, 110).

[43]) Z. B. Sermo 28 (M. 144, 655—56 = II, 143—144).

[44]) Seine vor Laien gehaltenen Reden, die in der Sammlung einen geschlossenen Typus bilden, zeigen eine auffällige Gedankenarmut. Hier versagen die mönchischen Motive. Beredt wird er erst dann, wenn er das Leben Christi als Vorbild der Entsagung schildert.

[45]) Z. B. Sermo 51 (M. 144, 792 D = II, 272).

sorgsam bewahren, auf ihn alle unsere Sorge werfen, an ihm im Zwiegespräch anhaltenden Gebetes unsere Freude suchen, er soll unsere Speise und unser Kleid werden.[46] Christum soll man hören in unseren Worten, Christum soll man sehen in unserem Leben, Christus im Herzen, Christus im Reden.[47] So wird sein Leiden zum sittlichen Motiv unseres Lebens: Venis ad hominem crucifixum? crucifixus venias aut crucifigendus.[48] Das alles knüpft zunächst an das Menschenleben an, aber im Hintergrunde ruht der Gedanke: das macht den Menschen Christus so liebenswert, dass es Gott selbst ist, der sich in ihm herablässt.[49]

Denn neben dem erniedrigten Christus steht der Himmelsbräutigam in überirdischer Glorie. Die mystische Vereinigung mit ihm, nach der sich die Seele sehnt, hat ihren Ausgangspunkt wohl am Kreuz: qui me extrinsecus per exemplum susceptae mortis exasperat, per infusam gratiam me intimae suavitatis obdulcat.[50] Aber wenn der Seelenbräutigam auch noch das blutgefärbte Leidenskleid trägt, so erscheint er der Seele doch als der, der ausgelitten hat und nun erhöht ist. Zwar zeigt sich Damiani überall noch als Anfänger in diesen Gedanken. Nur dann, wenn er in seinen Briefen als Seelsorger der vornehmen Frauenwelt auftritt, stellt er stets den himmlischen Bräutigam in den Mittelpunkt.[51] Es handelt sich ihm auch da, wo er in der Sprache des Hohenliedes redet, noch mehr um ein Spiel der Phantasie als um ein geordnetes System der Ekstase. Aber dies Spiel ist gefährlich. Wenn

---

[46]) Opusculum XII, cap. 8 (M. 145, 260 A = III, 251).

[47]) Sermo 8 (M. 144. 548 A—B = II, 41.

[48]) Sermo 47 (M. 144, 762 C = II, 244). Die Echtheit dieses Sermons ist freilich angefochten. Aber die gleiche Stimmung findet sich auch sonst, z. B. Sermo 45 (M. 144, 745 D = II, 228) Tradidit semetipsum pro nobis Christus ad mortem, mortificemus et nos pro eius amore omnem in nobis terrenae concupiscentiae voluptatem.

[49]) Z. B. Sermo 45 (M. 144, 743 A = II, 225), Sermo 46 (M. 144, 753 A = II, 235.

[50]) Sermo 35 (M. 144, 692 B = II, 177).

[51]) Epistolarum lib. VII, 6 (M. 144, 145 B—C = I, 250). VIII, 14 (M. 144, 490 B, 493 B = I, 296. 299). Opusculum L, 4 (M. 145, 736 C = III, 772. Opusculum LVI, 4 (M. 145, 813 A = III, 858).

er auch zuerst nur eine Liebesgemeinschaft mit Christus meint,[52]) so geht er zuweilen schon darüber hinaus und schildert eine mystische Versenkung in sein göttliches Wesen. Gerade dann denkt er sich aber den Vollzug der caelestes nuptiae erst jenseitig.[53]) Er sagt nie ausdrücklich, dass er selbst diesen Genuss schon erfahren habe. Das dieser Sehnsucht entsprechende Christusbild ist natürlich ein rein jenseitiges, in dem die menschliche Natur vollkommen zurücktritt. Hier lässt sich kaum noch zwischen Christus und Gott Vater scheiden.[54])

So gehen bei Damiani zwei verschieden orientierte Christusauffassungen nebeneinander her. Wir werden sehen, wie beide später auch auf die Gestaltung der Christologie Einfluss gewinnen. Dagegen tritt die eucharistische Christusgemeinschaft sehr in den Hintergrund, diese Gefühlsmystik hat kein Interesse an dem Realismus des Sakraments.[55])

Anselm von Canterbury[56]) ist ein Schüler Lanfranks. Er knüpft also an die im ersten Abschnitt behandelte Entwickelungsreihe an, daneben steht er unter dem Einfluss der

[52]) Sermo 73 (M. 144, 918 C—D = II, 393).

[53]) Epistolarum liber VIII, 14 (M. 144, 492 D = I, 299).

[54]) Opusculum XIII, 9 (M. 145, 305 B—C = III, 297).

[55]) Das Bild der Christusanschauung würde anders sein, wenn alle in der Sammlung der Werke D.'s abgedruckten Sermone echt wären. Aber einige von ihnen zeigen deutlich die Spuren einer späteren Zeit und Abhängigkeit von Bernhard von Clairvaux. Das haben schon die Herausgeber empfunden. Die Annahme, dass Nikolaus von Clairvaux ihr Verfasser sei, hat viel für sich, auch die Handschriften schreiben sie ihm teilweise zu. Nr. 56 ist jedenfalls von einem Franzosen, 55 von einem adolescentulus, 59 lässt sogar den Namen des Verfassers ahnen. Nr. 26 ist ein Kompendium bernhardinischer Gedanken. Aber Nikolaus von Clairvaux passt nicht auf alle als Verfasser, deren Echtheit angefochten wird, auf keinen Fall auf Nr. 61, der von einem eben erwählten Bischof aus dem Zeitalter Bernhards zu stammen scheint, dem es an theologischer Schulung nicht gefehlt hat. Vielleicht sind auch noch mehr Sermone dem Damiani abzusprechen, wie bisher (58?). Das Urteil von Roth über die unechten (Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner und Cisterz. Orden 1887, VIII 1, 58) ist wohl zu ungünstig.

[56]) Werke bei Migne P. L., 158 und 159. Ich citiere nach Migne P. L., nur die Schrift: Cur Deus homo? nach der verbreiteten Separatausgabe von Fritzsche, dritte Auflage, Zürich 1893.

neuen Frömmigkeit. Er will ganz auf dem Boden der kirchlichen Überlieferung stehen und zugleich alles vernunftgemäss beweisen. Das zeigt auch seine Behandlung des christologischen Dogmas im Liber de fide Trinitatis et de incarnatione Verbi.[57]) Dort wiederholt er die anerkannten kirchlichen Formeln in möglichst genauem Anschluss an die griechischen Väter bis auf Johannes Damascenus. Die Reste der menschlichen Persönlichkeit Christi und ihrer Entwickelung werden auf ein Minimum reduziert. Das Zunehmen an Weisheit, Alter und Gnade (Luk. 2, 52) ist ebenso nur Schein,[58]) wie das Zagen in der Leidensnacht. Aber über das christologische Dogma spekuliert Anselm am wenigsten, da war ihm alles schon vernunftgemäss. Nur der Lehre von der jungfräulichen Geburt sucht er eine rationale Grundlage zu geben (de conceptu virginali et originali peccato),[59]) obwohl er auch dabei nicht über das conveniens hinauskommt. Aber schon der Titel dieser Schrift zeigt, dass es ihm in ihr weniger auf das christologische Dogma an sich als auf seine Vereinbarkeit mit der Lehre von der Erbsünde ankommt. Natürlich fordert er hier neben der vollen Menschennatur Christi seine Freiheit von jeglicher Sünde. Die Geburt Christi ist wie die Schöpfung ein unmittelbares Wunder Gottes;[60]) darum ist die menschliche Natur in Christo dem sündigen Zusammenhang und deshalb auch den Übeln als Folgen der Sünde Adams entnommen. So schafft sich Anselm die Voraussetzungen für seine Lehre von der Satisfaktion, die eine freiwillige Übernahme der Folgen der Sünde fordert; und das ist ihm das wichtigste. Denn der Wert, den das christologische Dogma für ihn hat, geht innerhalb seines Systems fast darin auf, die Annahme einer sündlosen, gottmenschlichen Persönlichkeit zu ermöglichen.[61]) Die Einzelheiten des Dogmas haben keinen selbständigen Wert.

---

[57]) Anselm verweist selbst auf diese Schrift (158, 259 ss.) an anderer Stelle zurück: Cur Deus homo II, 9 (S. 68 oben).

[58]) c. D. h. I, 9 (S. 21 unten, S. 22 oben).

[59]) 158, 431 sqq.

[60]) a. a. O. Kap. 11.

[61]) Harnack, Dogmengeschichte III,[3] 355. Dort das weitere.

Aber das rächt sich. Denn die Satisfaktionstheorie Anselms fordert eine anders gerichtete Christologie als die überlieferte, die er selbst lehrt.[62]) Seine Konstruktion des Trinitätsdogmas verträgt sich mit einer Lehre von der Person Christi, die das Menschliche an ihr zu einem reinen accidens macht, seine Versöhnungslehre nicht. Denn dort liegt der ganze Nachdruck auf der Menschlichen Persönlichkeit Christi. Christi Tod schafft unser Heil; damit ist an der entscheidenden Stelle mit dem geschichtlichen Christus voller Ernst gemacht. Wenn Anselm auch ausdrücklich betont, dass das personbildende im Gottmenschen der Logos sei, so ist diese korrekte Anschauung mit seiner Theorie im Grunde unvereinbar. Zwar drückt sich Anselm an der entscheidenden Stelle sehr vorsichtig aus, er spricht von der Person ohne nähere Bezeichnung, aber seine Beweisführung fordert genau genommen eine menschliche Person. Er sagt selbst: ad hoc enim valuit in Christo diversitas naturarum et unitas personae, ut quod opus erat fieri ad hominum restaurationem, si humana non posset natura, faceret divina, et si divinae minime conveniret, exhiberet humana et non alius atque alius sed idem ipse esset, qui utrumque perfecte existens per humanam solveret, quod illa debebat et per divinam posset, quod expediebat.[63]) D. h. doch: die göttliche Natur gibt der menschlichen Person den besonderen Wert, den diese braucht, um Gott genug zu thun.

Dieses Resultat ergibt sich auch nicht allein aus der Analyse der Schrift: „Cur Deus homo“,[64]) auch die Homilien und Meditationen ergeben ähnliches.[65]) Neben dem Dogma in der überlieferten Form steht eine mit ihr nicht ganz vereinbare lebendige Christusanschauung. Gott ist im Dunkel seiner Unbegreiflichkeit verborgen, aber der Sohn ist der

---

[62]) Vgl. Harnack a. a. O.

[63]) c. D. h. II, 17 (S. 89 unten). Man vergleiche auch II, 18 (S. 95 letzte Zeile), wo die Natur genauer bezeichnet wird, die Person nicht.

[64]) Vgl. Harnack a. a. O., S. 343—351.

[65]) Die Echtheit einiger hier mit verwerteter Homilien und Meditationen wird bestritten (Kunze in Prot. Real. Enc.^{3} I, 566, 26—37). Es ist aber unnötig, diese kritische Frage hier zu entscheiden, da die geschilderte Christusanschauung auch in unbezweifelten Meditationen vorliegt.

offenbare Gott,[66]) er ist darum unser Gott. Gott ist Mensch geworden, das ist der Beweis der vollkommensten Selbsterniedrigung und Liebe. Nun wissen wir, dass Gott selbst Liebe ist.[67]) Gott hat die Lumpen des Menschenelendes angenommen.[68]) Diese und ähnliche Gedanken fehlen natürlich bei Anselm nicht. Aber daneben lesen wir: es ist viel süsser dich zu sehen, wie du vor den Juden am Kreuze stirbst, als wie du über die Engel im Himmel regierst.[69]) Hat der Scholastiker Anselm gelehrt, dass das Leiden in Gethsemane eigentlich nur Schein sei, so schreibt der Erbauungsschriftsteller Anselm: Christus hat nicht ohne Schmerzempfindung die Leidensdornen auf sich genommen:[70]) ita compateris mihi exhibens hominem, ut quodammodo videaris nescire quod Deus es: deutlicher kann die Spannung zwischen dem christologischen Dogma und der lebendigen Christusanschauung nicht ausgesprochen werden. „Lass dem Johannes die Brust des Herrn, wo er sich mit Freudenwein im Gedanken an die Gottheit berauscht, du eile zu den Brüsten der Menschennatur und gewinne dort die Milch, die dich nährt.“[71]) Auf der menschlichen Natur ruht unsere Heilsgewissheit.[72]) Und aus dem menschlichen Leben des Erlösers tritt eins besonders hervor, sein freiwillig übernommenes Leiden und Sterben.[73]) Mit inniger Zartheit malt sich Anselm die einzelnen Züge seines Leidens aus,[74]) die Dornenkrone, die Wundenmale. Sein Gefühl wird hier zuweilen fast süsslich, die ästhetische Wertung verdrängt die

---

[66]) Homilia 4 (158, 609 B, C).

[67]) Meditatio 4 (158, 733 A).

[68]) Oratio 26 (158, 916 A). Meditatio 12 (158, 769 C).

[69]) Meditatio 12 (158, 770 C).

[70]) Meditatio 9 (158, 753). Diese Med. wird angefochten.

[71]) Medit. 15 (158, 789 C). Ähnlich schon 786 B, D, auch 791 B. Auch diese Meditation wird angefochten. Aber Ähnliches auch Oratio 15 (158, 889—890). Der Inhalt der Med. 15 spricht nicht gegen Anselm als Verfasser.

[72]) a. a. O. Med. 15 (791 B), aber auch in der unbestrittenen Med. 12 (770 B).

[73]) Z. B. Med. 6 (158, 739 D). Med. 10 (158, 766 A). Oratio 2 (158, 861 A) u. ö. Alle diese Stellen sind unbestritten.

[74]) Oratio 20 (158, 904 B). Oratio 27 (158, 918 A).

religiöse, aber nur vorübergehend. Sonst sagt er vollkommen korrekt: „In Jesu Tod setze dein ganzes Vertrauen, birg dich ganz in ihn allein.“ [75]) „Nirgends erkenne ich Christus sicherer als dann, wenn er am Kreuze hängt.“ [76]) Diese ausschliessliche Betonung des Todes Christi entspricht gewiss der Versöhnungslehre Anselms, aber ebensosehr seinem schärferen Gefühl für die Sünde: ego peccavi, quod tu tulisti. [77]) Wer aber so vom sterbenden Heiland redet, muss Raum für seine menschliche Persönlichkeit haben.

Es ist also überall ein starkes religiöses Interesse, das Anselm über seine eigene christologische Konstruktion hinausführt. Dennoch ist ihm gerade das Dogma in der überlieferten Form wertvoll. Es garantiert ihm das völlige Ineinander des göttlichen und menschlichen in Christo; dass dabei das menschliche Personenleben Christi in der Gefahr steht, verkürzt zu werden, empfindet er nicht. Denn dort hinein versenkt er sich zuerst; aber nur deshalb, weil ihm dies Menschenleben als Leben dessen, der zugleich Gott ist, ewigen Wert hat. Sein Christus muss menschlich leiden, aber sein Menschenleiden muss unendlichen Wert haben, um uns zu erlösen. Das überkommene Dogma ist ihm die willkommene Formel für das unmittelbare Ineinander dieser beiden Gedanken. Aber der erstere ist ihm religiös wertvoller als der zweite, darum kann er diesen so ausschliesslich betonen, dass jener dadurch in den Hintergrund gedrängt wird.

Schon im bisherigen zeigte sich die nahe Verwandtschaft Anselms mit der neuen Frömmigkeit. Zwar hat er sich ihr nicht bedingungslos in die Arme geworfen. Wenn Petrus Damiani redet, wird man oft den Eindruck des gesuchten und gemachten nicht los. Anselm ist immer wahr, auch da, wo er ähnlich wie Damiani von der Thränenbusse redet. [78]) Auch

---

[75]) Nicht nur in der berühmten admonitio morienti (158, 686), aus der unser Citat stammt. Dort läge es vielleicht auch aus anderen Gründen nahe. Sondern Ähnliches findet sich auch Med. 6 (740 A). Oratio 2 (864 B).

[76]) Oratio 43 (158. 940 A, D).

[77]) Sermo de passione Domini (158, 675 A).

[78]) 158, 678 B, 680 A, 681 A. Med. 18 (158, 801 C). Oratio 16 (158, 893 A, C) u. ö.

wenn er von der Liebe zum Himmelsbräutigam überschwenglich redet, weiss er bestimmt, dass die Liebe ihr Ziel erst im Jenseits erreicht.[79]) Sie entzündet sich am Kreuze, aber wenn sie sich zur Sehnsucht steigert, die sich in den Himmel hineindenkt, so verschwindet das Bild des leidenden Heilandes hinter dem des verklärten.[80]) In diesem Zusammenhang bekennt Anselm in vollkommenem Gegensatze zu seiner sonstigen Anschauung: a tuae Divinitatis immediata approximatione totus charitate ignitur et flammea coruscatione vestitur sacer ordo seraphim — de quorum plenitudine gustamus et nos.[81]) Die niederen Hüllen sind gefallen. Christus tritt der Seele als Gott entgegen. Das empfindet Anselm nicht als Widerspruch gegen seine sonstige Anschauung. Das christologische Dogma garantiert ihm die Vereinbarkeit beider Aussagen.

Zu Anselms Schülern gehören die beiden Brüder Radulf und Anselm von Laon. Wo letzterer in seinen Kommentaren christologische Fragen berührt, wandelt er ganz in den Bahnen des Meisters.[82]) Auch in ihren Sentenzen[83]) zeigen sich beide von ihm abhängig, sie wiederholen u. a. die Gedankengänge von „Cur Deus homo", bei Radulf kehrt der Titel dieser Schrift als Überschrift einer Sentenz wieder.[84]) Anselm wiederholt ihre christologische Voraussetzung: nur ein Mensch konnte die Erlösung vollbringen; damit aber dieser Mensch den Teufel besiegte, war es notwendig, dass Gott in ihm war und dadurch bewirkte, dass er ohne Sünde war.[85]) Anselm zeigt überall, dass er diese Gedanken seines Lehrers auch geistig verarbeite

[79]) Oratio 19 (158, 902 A), (899 C). Oratio 20 (158, 905 B).

[80]) Med. 13 (158, 776 D) und sehr häufig in den Gebeten.

[81]) Med. 13 (158, 773 D). Die Stelle ist allerdings angefochten, aber man beachte auch, wie in den Gebeten Christus und Gott geradezu zusammenfliesst, z. B. Oratio 17 (158, 896 B, C).

[82]) Werke bei Migne P. L., 162, 1170—1592, z. B. Enarrationes in Matthäum 1473.

[83]) Leider nur bruchstückweise herausgegeben von G. Lefèvre (Mediol. Aulerc.). Evreux 1895.

[84]) a. a. O. S. 43.

[85]) S. 14.

hat. Aber sonst versagen gerade für seine Christologie unsere Quellen, denn die betreffenden Sentenzen hat Lefèvre nicht mit abgedruckt. Nur gelegentlich erfahren wir, dass er der mit der Gottheit verbundenen menschlichen Natur an sich Unsterblichkeit und Leidensunfähigkeit zuschreibt. [86]) Dass der Herr trotzdem leidensfähig und sterblich ist, beruht auf seinem freien Willensentschlusse. [87]) Es wäre vergebliches Bemühen, aus diesen dürftigen Brocken weitere Schlüsse zu machen. Nur soviel steht fest: Anselms Schüler Abälard hat seine Christologie bei den Meistern in Laon nicht gelernt. Denn dass bei Radulf das Verhältnis der beiden Naturen in Christo mit der Verbindung von Leib und Seele zu einer Person verglichen wird [88]) — ein Bild, das später Abälard mit Vorliebe gebraucht —, will wenig besagen, weil dieser Vergleich schon altkirchlich ist und jede nähere Deutung desselben bei Radulf fehlt.

Über die anderen Schüler und Nachfolger Anselms können wir noch kürzer hinweggehen. Guibert von Nogent kommt christologisch nicht in Betracht, trotzdem er wie viele seiner Zeitgenossen eine Schrift de incarnatione gegen die Juden geschrieben hat. [89]) Odo von Cambray schreibt ebenfalls eine disputatio contra Iudaeum de adventu Christi filii Dei, [90]) die in Anselms Bahnen wandelt. Ihn excerpiert Herrmann von Tournay [91]) (Tractatus de incarnatione). Aber die weitere Entwickelung geht ziemlich schnell über den Meister von Canterbury hinweg. Da unsere Quellen über Wilhelm von Champeaux versagen, ist es auch unmöglich, die Entwickelung von Laon zu den Viktorinern herüber zu verfolgen.

---

[86]) S. 20.
[87]) S. 15, S. 20.
[88]) S. 47.
[89]) Bei Migne P. L., 156, 490—528.
[90]) Bei Migne P. L., 160, 1103—1110.
[91]) Bei Migne P. L. 180, 9—38.

II.

Die dialektische Seite des christologischen Gegensatzes. Gilbert und Abälard.

In Anselm von Canterbury erreicht die Schule Lanfranks ihre höchste Blüte. Aber auch die, aus der sein Gegner Berengar stammte, ist mit der Verdammung ihres hervorragenden Vertreters keineswegs beseitigt; sie zeigt fortan nur grössere Vorsicht in der Behandlung theologischer Fragen und bemüht sich ängstlich, kirchlich korrekt zu bleiben. Schon treten aber an die Stelle der Schulen die philosophischen und theologischen Richtungen. Indessen können wir an den meisten Vertretern dieser Gruppe vorübergehen. Bernhard von Chartres und Wilhelm von Conches haben für die Theologie nur indirekte Bedeutung, das philosophische Interesse überwiegt bei ihnen. Auch Hildebert von Tours, [1]) der allezeit ein dankbarer Schüler Berengars geblieben ist und dem alles, selbst die Anselmische Versöhnungslehre und das Problem des Bösen, zu Versen wird, kann unbeachtet bleiben. Von Bedeutung für die Entwickelung der Christologie ist aus diesem Kreise nur Gilbert de la Porrée, der konsequente Vertreter des platonischen Realismus. Neben ihm steht als Anfänger einer neuen Richtung Abälard.

Beide stehen sich christologisch sehr nahe; die neue Dialektik gewinnt unmittelbaren Einfluss auf die Gestaltung dieses Dogmas. Die Zweinaturenlehre muss sich mit dem philosophisch durchdachten und dialektisch entwickelten Gottesbegriff auseinandersetzen. Daneben hat bei beiden die menschliche Natur ihren selbständigen Wert. Sie wollen in Christi Person für das volle Sein eines Menschen neben dem Sein Gottes Raum schaffen. Ihr Interesse ruht also mehr auf den einzelnen Naturen als auf ihrer Verbindung. Darum kommen sie auch trotz des verschiedenen philosophischen Ausgangspunktes und

[1]) Werke bei Migne P. L., 171.

der nicht übereinstimmenden Methode zu sehr ähnlichen christologischen Resultaten. [2])

Gilberts [3]) Philosophie geht vom platonischen Realismus in der Fassung des Boethius aus und hat sich im Gegensatze zu ihm entwickelt. Von ihr ist seine Christologie abhängig, formell durchaus, während inhaltlich zugleich ein unmittelbares Interesse an der Person Christi mitwirkt, dem die philosophische Form nur Mittel zum Zweck ist. Darum sind Gilberts christologische Ansichten nur im Zusammenhang mit seiner Spekulation verständlich. Diese geht vom Begriffe des reinen Seins aus (= essentia im Unterschied von substantia als Allgemeinbegriff des Seins). Das reine Sein ist Gott selbst. In diesem reinen Sein, das allem anderen differenzierten Sein vorausgeht, darf man zwischen dem „das, was ist" (= id, quod est) und dem, wodurch dieses „das" ist (= id quo est), nicht scheiden. In Gott selbst gibt es kein differenziertes Sein. Non est aliquid Deus vel speciali, vel specifica differentia.[4]) Dagegen muss man bei allem übrigen, was ist, zwischen Substanz und Accidens, zwischen dem, was subsistiert (der substantia, dem Allgemeinbegriff, der auch hier angewandt werden kann) und dem, wodurch es subsistiert (= subsistentia) scheiden. Das Sein Gottes und das Sein des Menschen ist also ein wesentlich verschiedenes Sein. Das Sein des Menschen setzt sich aus seiner Teilnahme an der Allgemeinidee (= forma generis) und der spezifischen Differenz (= differentia specifica) zusammen. Eine Verbindung zwischen dem absoluten und dem endlichen Sein, die ganze Idee eines Gottmenschen scheint demnach unmöglich zu sein. Der starre platonische Realismus ist soweit mit dem christlichen Dogma unversöhnlich.

Aber Gilbert weiss einen Ausweg. Das absolute Sein ist zugleich die Ursache, welcher alle übrigen Dinge ihr Dasein

---

[2]) Ich behandle Gilbert aus methodischen Gründen vor Abälard. Gilbert bedeutet nur eine Episode, die weitere Entwickelung knüpft an Abälard an.

[3]) Es kommt hier besonders sein Kommentar zu Boethius in Betracht (bei Migne P. L. 64). Darauf beziehen sich unsere Citate. Vgl. Lipsius in Ersch und Grubers Enc. I, 67.

[4]) A. a. O. 1367 D—1368 A.

verdanken. Es gibt also ein allem Sein gemeinsames. Man darf deshalb auch die Kategorien des endlichen Seins (forma, natura u. a.) auf das absolute Sein übertragen, wenn man sich nur bewusst bleibt, dass diese streng genommen nicht ganz zutreffen. Mit diesem Vorbehalt kann man sagen, dass die essentia Dei mit der subsistentia des Menschen in Beziehung trete. Gilbert macht von diesem Generaldispens, den er seinem philosophischen Gewissen erteilt hat, reichlichen Gebrauch, daher das eigentümlich doppelgesichtige seiner Aufstellungen. Bach [5]) nennt ihn nicht unrichtig einen „dialektischen Zwitter“. Aber dadurch allein gewinnt er Raum für seine Trinitätslehre, für seine Aussagen über den Gottmenschen. Wenn man von einem solchen redet, so kann das nie die Bedeutung haben, dass ein Mensch, d. h. ein schon vorher für sich existierender Mensch mit Gott verbunden sei.[6]) Das ist weder secundum aliquam subsistentiam noch secundum accidens möglich. Sondern die Person, die schon Gott war, ist Mensch geworden, es sind in ihr die essentia Gottes und die subsistentia des Menschen verbunden.[7]) Dies ist die gewöhnliche Formel Gilberts.[8]) Nur selten spricht er von einer doppelten Natur Christi und nur mit einem Vorbehalt von seiner doppelten Substanz,[9]) indem er dann ausdrücklich auf den umfassenden Sinn dieses Allgemeinbegriffs hinweist, der sich sowohl auf die göttliche essentia als auf die menschliche subsistentia anwenden lässt. Also hat nicht die Person eine andere Person, auch nicht die Natur eine andere Natur oder die Natur eine Person, sondern nur die Person eine Natur angenommen.[10])

Aber mit diesen Gedanken ist Gilberts Christologie noch nicht vollständig. Bisher könnte man sie vollkommen korrekt verstehen. Trotzdem lautet die Anklage gegen Gilbert auf

---

[5]) Dogmengeschichte des Mittelalters II, 136. Wien 1875.

[6]) A. a. O. 1382 A—B.

[7]) 1382 B, 1383 A, 1386 B.

[8]) G. nennt Christus unbedenklich ein compositum 1386 A.

[9]) geminaque, si mavis dici substantia 1406 B. Dagegen spricht Gilbert nie von zwei Subsistenzen, wie man nach Bach a. a. O. 146 vermuten könnte. Überhaupt scheint Bach über Gilberts Christologie zu ungünstig zu urteilen.

[10]) 1388 D.

Arianismus und Nestorianismus.[11]) Und gerade an jenen Sätzen nahmen seine Gegner Anstoss, nachdem ihnen Bernhard die allerdings wenig korrekte Form gegeben hatte: quod divina natura non sit incarnata nec naturam humanam susceperit.[12]) Bernhard thut mit dieser Konsequenzmacherei seinem Gegner hier gewiss Unrecht. Aber ohne Grund war sein Widerspruch nicht. Zu einer eigentlichen Wesensgemeinschaft zwischen beiden Naturen kommt es bei Gilbert allerdings nicht. Der eigentliche Thatbestand wird durch diese Formel von der Gemeinschaft der Person mit der Natur verschleiert. Gilberts ganze Meinung wird in ihr nicht ausgesprochen. Gerade das ihm Eigentümliche verschweigt sie.

Das wird deutlicher, wenn man näher auf das „Wie“ dieser Verbindung achtet. Hier gibt Gilbert keine ganz einheitliche Ansicht. Man hat den Eindruck, als ob hier der Zusammenhang mit dem metaphysischen Hintergrund sich löste. Das Motiv für eine wirklich menschliche Persönlichkeit Christi Raum zu schaffen tritt deutlich hervor. Zwar verwahrt sich Gilbert lebhaft dagegen, dass Gott und Mensch in Christo *κατὰ παράθεσιν*, secundum appositionem mit einander verbunden seien.[13]) Aber wenn er gleich darauf den Ausdruck connexio gebraucht,[14]) so ist das der Sache nach dasselbe. Es ist ihm auch möglich, dass er im Widerspruch mit seinen eigenen Worten, aber nicht mit seinem eigentlichen Gedanken an einer anderen Stelle von einer appositio (*κατὰ παράθεσιν*) der beiden Naturen, nicht aber der Natur zu der Person gelegentlich redet.[15]) Jedenfalls ist diese Verbindung rein accidental, wenn auch trotzdem wirklich.[16]) Aber das letztere ist doch ein reines Postulat, wenn

[11]) Auch Bach sagt: G. ist deshalb durchweg mit Nestorius einverstanden, nur will er das, was jener Person nannte, Natur genannt wissen (a. a. O. S. 149). Wenn er das will, ist er eben nicht mit Nestorius einverstanden. Man darf G. nicht in dem Lichte betrachten, in dem ihn seine Gegner betrachteten. Diese konnten oder wollten seine dialektischen Unterscheidungen nicht verstehen.

[12]) Bei Gottfried von Clairvaux epistola ad Albinum card. (Migne P. L. 185 A, 591 A—B).

[13]) A. a. O. 1404 A (1381 D, 1402 A).

[14]) 1405 A.

[15]) 1380 A—B.

[16]) 1405 A, C, connexio — quamvis accidentalis sit, vera tamen est.

man sich erinnert, dass es für Gott als das absolute Sein etwas accidentales nur vermöge einer Übertragung gibt (oben Seite 18). Gilbert gelingt es nicht ganz, die Spannung zwischen seinem philosophischen Gottesbegriff und seiner Christologie zu lösen. Und das religiöse Motiv ist doch stärker als das dialektische. Wenn man darum sagt, Christus habe gelitten, so kommt das zunächst wohl seiner menschlichen Natur zu, nach der er allein gelitten hat,[16a]) aber trotzdem kann man wirklich davon sprechen, dass Gott gelitten habe.[17]) Gilbert verwahrt sich hiermit nicht etwa nur gegen die bereits kirchlich verworfenen Aufstellungen Abälards, sondern er glaubt das aus seinen eigenen Gedanken folgern zu dürfen. Den früher gemachten Vorbehalt lässt er hier ganz unbeachtet.

Es ist unnötig, auf weitere Einzelheiten der Christologie Gilberts einzugehen. Wir sind auch kaum in der Lage die Behauptungen Gottfrieds von Clairvaux[18]) zu kontrollieren, dass bei Gilbert dem Fleische Christi nur Verehrung (dulia), nicht Anbetung (latria) zukomme und dass der Name „Gott“ dem Menschen in Christo nur bedingungsweise gebühre. Citiert Gottfried Gilberts Schriften wirklich zuverlässig und nicht tendenziös, so stände letzterer mit der erstgenannten Ansicht ziemlich vereinzelt in seinem Zeitalter.[19]) Erst die Reichersberger Theologen werfen dasselbe ihrem Gegner Folmar vor. Indessen mildert Gilbert schon innerhalb des von Gottfried angeführten Wortlautes diese Ansicht bedeutend, indem er zwei Arten von Verehrung unterscheidet, die eine, welche den Menschen unterschiedslos, die andere, welche allein der Menschheit Christi zukommt.[20]) Das zweite Citat ist so aus dem Zusammenhange gerissen, dass sich daraus wenig folgern lässt.

[16a]) 1404 A.

[17]) 1405 C: quod vere quamvis accidentaliter, dicatur: Deus est passus. Bach legt gerade umgekehrt den Nachdruck auf das accidentaliter und fertigt das vere mit der kurzen Schlussbemerkung S. 150 ab.

[18]) In dem in Anm. 12 erwähnten Brief bei Migne P. L. 185 A, 592 C—D.

[19]) Bei Abälard lässt sich diese Fragestellung nicht nachweisen. Es wird ihm aber der gleiche Vorwurf gemacht. Hugo von St. Viktor beantwortet diese Frage entgegengesetzt.

[20]) Die, welche man später hyperdulia nannte.

Dass weder die Väter des Konzils zu Rheims noch insonderheit Bernhard von Clairvaux diesen Angriff Gottfrieds aufnehmen und dieser selbst ihn in seinem Libellus contra capitula Gilberti Pictaviensis [21]) nicht wiederholt, scheint zu beweisen, dass er sich hier nicht ganz im Rechte befunden hat. Auch in den Citaten, die der Verfasser der Historia pontificalis aus dem späteren Prolog Gilberts zu seinem Boethius-Kommentar mitteilt, [22]) heisst es ausdrücklich: Filius, qui plenitudine divinitatis et veritate naturae, non adoptione Deus est, ille inquam incarnatus est, er verwahrt sich also gegen die ihm von Gottfried untergeschobene Meinung, dass der Filius nur adoptione Deus sei. Immerhin beweisen diese Nachrichten, wie nahe Gilbert auch in Einzelheiten Abälard stand.

Von Schülern Gilberts hören wir bei seinen Gegnern häufig genug. Merkwürdigerweise wird selten zwischen Schülern Gilberts und Abälards geschieden. Auch der schon erwähnte Folmar von Triefenstein wird bald ein Schüler Abälards und bald ein Schüler Gilberts genannt. Man vergass wohl die philosophischen Voraussetzungen Gilberts und hielt sich an seine Opposition gegen die hochkirchliche Theologie. Zudem war Abälard von anderen Voraussetzungen aus christologisch zu sehr ähnlichen Resultaten gekommen. Es mag auch sein, dass das ähnliche Schicksal der Meister die Schüler genähert hat. Jedenfalls überwog der Einfluss Abälards den seines einstigen Gegners vom Tage zu Sens in der Folgezeit bei weitem.

Abälards [23]) Christologie ist ein energischer selbständiger Versuch, die Thatsache der menschlichen Natur in Christo mit dem Satze von der Unveränderlichkeit Gottes in Einklang zu bringen. Sie kommt dabei der antiochenischen Strömung der

---

[21]) siehe oben Anm. 18.

[22]) Bei Bach a. a. O. II, 167 Anm. 143.

[23]) S. M. Deutsch, Peter Abälard, Leipzig 1883. Ich citiere nach der Ausgabe von Cousin, Band I Paris 1849, Band II 1859 (= I u. II), den tractatus de unitate et trinitate nach der Ausgabe von Stölzle, Freiburg 1891.

morgenländischen Christologie ziemlich nahe. Aber das Interesse, das sie leitet, ist nicht einheitlich; auf der einen Seite will sie die Unveränderlichkeit Gottes wahren, auf der anderen Raum gewinnen für ein wirkliches Menschenleben Jesu. Die Motive sind also dieselben wie bei Gilbert, aber die philosophische Grundlage ist anders. Abälards Theologie ist unabhängiger von metaphysischen Voraussetzungen wie die Gilberts, besonders seine Christologie zeigt nur in nebensächlichen Zügen Nachwirkungen seiner spekulativen Trinitätslehre, z. B. in der Art, wie er begründet, warum gerade der Sohn Mensch geworden. Abälard begnügt sich hier nicht mit dem sonst so beliebten Hinweis auf das decorum: es musste vermieden werden, dass eine doppelte Sohnschaft entstünde, derselbe sollte auf Erden Sohn heissen, der es auch im Himmel war. Weil er den Erlöserberuf Christi zunächst wesentlich als Belehrung fasst, ist es ihm nur natürlich, dass der Sohn, die göttliche sapientia, Mensch geboren wird.[24]) Tale est ergo Sapientiam Dei incarnatam esse, ac si dicatur, ad hoc Deum incarnatum esse, ut vere doctrina iustitiae nos instrueret, tum praedicatione tum etiam exemplo corporalis conversationis suae.

Schwieriger wird es Abälard seine modalistische Trinitätslehre mit dem Einwande auseinanderzusetzen, dass man bei ihr von einer Menschwerdung des Sohnes allein ohne den Vater und den Geist nicht reden dürfe; ist doch Christi Leben ebensogut ein Beweis der göttlichen Liebe wie eine Offenbarung der Weisheit Gottes.

Aber bei allen solchen Vorfragen, bei denen der Schwerpunkt noch auf trinitarischem Gebiet liegt, tritt das besondere der Abälardischen Christologie noch nicht hervor. Charakteristisch ist erst die Art, wie er das Verhältnis der beiden Naturen beschreibt. Wenn man von einer Menschwerdung Gottes spricht, scheint man ein Werden, eine Veränderung Gottes auszusagen. Gott aber ist unveränderlich,[25]) das muss unbedingt festgehalten werden. Indessen, wenn man von Gott

---

[24]) Theol. Christ. IV (II, 515).

[25]) Introd. (II, 134—136).

ein Thun aussagt, so darf man darunter nicht eine innere Bewegung und noch viel weniger ein inneres Erleiden verstehen, wie bei uns in dem Falle, sondern nur eine neue Auswirkung (effectus) eines ewigen unveränderlichen Willens. Wenn man demnach von einem Kommen Gottes in die Jungfrau oder von einem Herabsteigen spricht, so bedeutet das keineswegs eine Veränderung und noch viel weniger eine lokale Bewegung Gottes,[26]) sondern nur die Auswirkung einer neuen Wirksamkeit (effectus novae operationis). Wenn man sagt, Gott wird Mensch, so bedeutet das nicht eine Veränderung Gottes, sondern nur eine Verbindung der göttlichen Substanz, die geistig ist und geistig bleibt, mit einer menschlichen Person, die körperlich ist.[27]) Eine solche Verbindung darf man aber wohl von Gott unbeschadet seiner Unveränderlichkeit aussagen. Gott bleibt in sich selbst vollkommen unveränderlich, während er sich in seinen Auswirkungen gewissermassen wandelt. Deum dicimus quodammodo in effectis variari, in se autem ipso omnino incommutabilem permanere.[28])

Demnach gilt der Ausdruck: Gott ist Mensch geworden, ist jetzt Mensch, nicht im eigentlichen Sinne und noch viel weniger der umgekehrte; der Mensch ist Gott.[29]) Ebensowenig ist der Mensch Christus im eigentlichen Sinne der Sohn Gottes, es sei denn, dass man es so verstehe, wie man die Gläubigen Gottes Kinder nennt.[30]) Gott ist nicht der Vater, sondern der, der die Geburt des Menschen Christus bewirkt hat (nativitatis operator).[31]) Von diesem heisst es mit Recht: er wird Gottes Sohn genannt werden[32]) (Luk. 1, 35). Nur diese beiden Sätze: Christus ist Gott und Mensch, d. h. Christus ist Verbum habens hominem und Christus ist Mensch und Gott, d. h. homo habens Verbum gelten im eigentlichen

---

[26]) II, 135.

[27]) II, 136.

[28]) De unitate et trinitate III, 1, S. 78 Mitte. Diese Stelle ist nicht in die Theologia christiana übergegangen.

[29]) Sehr häufig, z. B. Introd. (II, 137).

[30]) Kommentar zum Römerbrief, Buch I (II, 164).

[31]) Sermones (I, 365).

[32]) Ebenda (I, 357).

Sinne.[32a]) Beide Sätze stellt Abälard ausdrücklich nebeneinander, denn Gott und der Mensch, den er zu sich aufnimmt, stehen in der gottmenschlichen Persönlichkeit als ihre fast gleichbedeutende Teile neben einander. Christus ist pro parte Deus und pro parte homo.[33]) Sagt man dagegen: Gott ist Mensch, der Mensch ist Gott, so setzt man nach einer bekannten Redefigur (pars pro toto) den Teil für das Ganze. Hier liegt auch der Unterschied zwischen Abälards und Gilberts Christologie. Nie würde Gilbert sagen, dass ein Mensch von Gott aufgenommen worden sei. Ihm hat die menschliche Natur für sich allein keine selbständige Existenz, sondern erst in ihrer Verbindung mit der göttlichen.[34]) Der Logos ist allein personbildend. Bei Abälard steht neben ihm, zwar nicht vor, wohl aber in der Menschwerdung, eine volle Menschennatur, und gerade auf diese wird der Nachdruck gelegt.

Natürlich lehrt auch Abälard die Einheit der Person, aber auch hier ruht der Schwerpunkt des Personlebens eher auf der Seite der menschlichen Natur. Das beweisen die Bilder, durch welche er das Verhältnis der beiden Naturen anschaulich zu machen sucht. Gelegentlich vergleicht er es mit der Verbindung der Knochen mit dem Fleische im menschlichen Körper.[35]) Das tertium ist ihm dabei nicht, dass die Naturen eng verbunden sind, sondern dass jede ihre Art bewahrt. Häufiger ist der Vergleich mit dem Verhältnis der Seele zum Leib. Abälard deutet dieses Bild[36]) nicht in der Weise Augustins und des Symbolum Quicunque, um dadurch ein möglichst inniges Verhältnis zwischen beiden Naturen zu veranschaulichen. Sondern wie der Körper das Organ der Seele ist, so ist die menschliche Natur Christi das vollkommene Werkzeug des Logos, aber ein Werkzeug mit eigenem Willen und eigener Empfindung.

[32a]) Citat aus den Sentenzen cap. 24, die sicher nicht Abälards Werk sind, aber trotzdem seine Ansichten korrekt wiedergeben (II, 571).

[33]) Ebenda cap. 24 (II, 572). Auch Theol. ch. (II, 511).

[34]) Man bedenke, wie bei ihm das endliche Sein sein wahres Sein nur durch die Verbindung mit dem Unendlichen empfängt.

[35]) Introd. (II, 138).

[36]) Z. B. II, 110, II, 544, 271, 571.

Von dem Personleben des Gottmenschen kommt die passive Seite ganz der menschlichen Natur zu. Die aktive wird zwar der göttlichen Natur zugeschrieben, wir wissen aber, dass es eine eigentliche Veränderung durch die Thätigkeit bei dem unveränderlichen Gott nicht gibt. Auf keinen Fall ist die menschliche Natur von dieser Thätigkeit ausgeschlossen. Jede Natur thut das, was ihr zukommt, natürlich in vollkommener Harmonie mit der Wirksamkeit der anderen. Beim Eingehen auf das Einzelne der Christologie wird sich zeigen, dass Abälard jeder Natur soviel Selbständigkeit lässt, dass sogar in gewissem Sinne von einer Spannung zwischen beiden die Rede sein kann.

Der einen Person kommen also göttliche und menschliche Eigenschaften zu, aber keineswegs der einen Natur die Eigenschaften der anderen. Der homo assumptus ist keine von den drei Personen der Gottheit,[87]) und noch viel weniger darf man von einem leidenden Gott reden. Überhaupt beschränkt sich Abälard häufig auf christologischem Gebiete auf Negationen und Limitationen, die positiven Aussagen treten sehr zurück. Aber gerade das wird den Zorn seiner Gegner am meisten erregt haben. Er bezeichnet das Verhältnis der göttlichen zur menschlichen Natur wohl als ein Einwohnen des göttlichen Geistes in dem Menschen Christus. Aber, indem er dieses Einwohnen sehr bestimmt von dem scheidet, was sonst von dem Wohnen Gottes in den Heiligen gilt, nimmt er die positive Aussage wieder halb zurück. Abälard steht viel zu sehr auf dem Boden des kirchlichen Dogmas, um diesen von ihm nur angedeuteten Gedanken, der in seiner Konsequenz zur Auflösung der Zweinaturenlehre führen musste, weiter auszuspinnen.[88])

Bei den weiteren Einzelaussagen[89]) über die menschliche

---

[87]) Fragment aus der Apologie (II, 731).

[88]) Es will mir scheinen, als ob Deutsch (a. a. O. 305, 317) diesem Gedanken zu viel Bedeutung zuschriebe.

[89]) Hier wird eingehender von den Sentenzen Gebrauch gemacht werden müssen. Man darf jetzt wohl als anerkannt annehmen (trotz Nitzsch in der Prot. Real.-Enc. I[3], S. 2031), was Denifle (Archiv für Litt. und Kircheng. des Mittelalters I, 1885, S. 402—469 und 584—624) über Abälards Sentenzen festgestellt hat. Das berechtigt, die Sentenzen als Quelle für Abälards Theologie zu gebrauchen.

Natur Christi, auf die wir bei Abälard eingehen müssen, um sein Verhältnis zu der späteren Entwickelung richtig zu beurteilen, zeigt sich überall das Bestreben, mit einem wirklichen Menschenleben Christi Ernst zu machen, soweit das mit dem kirchlichen Dogma vereinbar war. Natürlich lehrt Abälard wie alle seine Zeitgenossen, dass Christus utero clauso geboren sei, mit direkter Ablehnung der entgegengesetzten Ansicht.[40] Wie Christus nach seiner Gottheit nur einen Vater hat, so hat er nach seiner Menschennatur nur eine Mutter. Der Mensch Christus ist aber gratia unionis, und nicht adoptione Sohn Gottes.[41] Er ist von Anfang an von aller Sünde frei, trägt auch den Trieb dazu nicht in sich. Nur die Möglichkeit muss man zugeben, dass er hätte sündigen können, wenn man ihn an und für sich ohne seine Verbindung mit dem Logos betrachtet.[42] Wollte man dies ablehnen, so könnte man von ihm kein liberum arbitrium aussagen. Eine Äusserung Abälards über das Zunehmen an Weisheit, Alter und Gnade (Luk. 2, 52) fehlt. Der Mensch Jesus ist wohl in seinem Wissen über alle übrigen erhaben[43] und unfehlbar, aber nicht allwissend; denn das kommt nur Gott zu.

Auch der Menschenwille Jesu teilt mit dem allgemein menschlichen Willen die natürliche Abneigung gegen das Leiden. Seine Seele empfindet wirkliche Schmerzen,[44] sie fürchtet vermöge ihrer persönlichen Verbindung mit dem allwissenden Logos die Todesqual mehr als alle übrigen Menschen.[45] Der Mensch Jesus leidet also contra voluntatem; aber er liebt seinen Vater, der sein Leiden will und er selbst will durch sein Leiden das Heil seines Nächsten schaffen; darum unterwirft er sich als Mensch dem Willen Gottes. Wenn er aber

[40]) Theol. Christ. (II, 522). Was in dieser Beziehung damals möglich war, lässt sich daraus schliessen, dass Abälard für nötig hält, die Ansicht eines celeberrimus magister abzulehnen, qui in tantam prorupit insaniam, ut corpus dominicum eiusdem longitudinis seu grossitudinis in utero virginis fuisse astruat, cuius et in provecta aetate exstitit (a. a. O. 523).

[41]) Kommentar zum Römerbrief (II, 164—165).

[42]) A. a. O. II, 193.

[43]) Sententiae (II, 575).

[44]) A. a. O.

[45]) Sermones (I, 444).

aus diesen Gründen das Leiden wollte, so folgt daraus noch nicht, dass er es überhaupt gewollt habe.[46]) Abälard lehrt also einen Gegensatz zwischen Liebeswollen und Naturwollen im Menschen Christus.[47]) Daraus kann man Christo keinen Vorwurf machen. Im Gegenteil, darauf beruht das Verdienstliche seines Gehorsams. Er empfindet hier einen ähnlichen inneren Zwiespalt wie die Märtyrer, welche nicht leiden wollten und deshalb ihren Verfolgern entflohen, so lange sie konnten und dann doch aus Liebe zu Christus leiden wollten.[48]) Das Seelenleiden in der letzten Nacht ist also kein Schein. Christus betet wirklich und nicht etwa nur als das Haupt der Gemeinde für diese, sondern für sich selbst.[49])

Im Tode Jesu scheidet sich seine Seele von seinem Leibe. Dadurch ist während des Todeszustandes Christi seine Gottheit von seinem Leibe überhaupt geschieden,[50]) weil sie nur durch das Organ der Seele mit ihm verbunden war. Nur der Leib Christi ist also in den Hades hinabgestiegen ohne die Gottheit. Erst die Auferstehung macht die Verbindung der zwei oder der drei Naturen — beide Bezeichnungen wechseln — wieder vollständig. Bei der Himmelfahrt verwahrt sich Abälard sehr entschieden gegen eine zu sinnliche Auffassung des Vorgangs.[51])

Ich fasse mein Urteil über Abälards Christologie zusammen: es sind nicht nur philosophische, es sind vor allem religiöse Motive, die in der Christologie Abälards wirksam sind. Auch die Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes hat ihm religiöse Bedeutung. Es ist auch nicht nur ein dialektisches Interesse, das ihn so scharf zwischen den beiden

---

[46]) Sententiae (II, 573—575).

[47]) Deutsch (a. a. O. 309—310) übersetzt deshalb das eine Mal voluntas mit „Wille“, das andere Mal mit „Neigung“. Sachlich ist das richtig.

[48]) Bach (a. a. O. II, 66) stellt die Sachlage sehr zu Ungunsten Abälards dar. Er betrachtet ihn wie Gilbert im Lichte seiner Gegner.

[49]) Sermo 11 (I, 443).

[50]) Sententiae (II, 575).

[51]) Dialogus (II, 703). Die Stelle ist von Deutsch (a. a. O. S. 315 richtig beurteilt.

Naturen in Christo scheiden lässt. Auch hier überwiegen religiöse Motive. Das haben seine Gegner allerdings nicht empfunden.

III.

Der Widerspruch der neuen kirchlichen Frömmigkeit gegen die Christologie der Dialektiker. Die christologische Bedeutung Bernhards von Clairvaux. Der offene Kampf der beiden Richtungen.

Schon bei Petrus Damiani machte sich der Groll gegen die dialektische Wissenschaft unverhohlen Luft. Die Philosophie ist nur dazu da, die Magd der Theologie zu sein. Zwar war an der Kirchlichkeit eines Anselm und seiner Schule nichts auszusetzen, aber der geheime Widerwille gegen alles, was mit den Mitteln der neuen Wissenschaft arbeitete, war damit nicht besiegt. Er macht sich in dem höchst ungeschickten Angriffe eines der Häupter der mönchischen Frömmigkeit gegen die Christologie des Rupert von Deutz [1]) bemerkbar. Wir haben hierüber nur den Bericht des angegriffenen, [2]) wissen also auch nicht, ob Rupert parteiisch berichtet. Es scheint fast, als habe er auf die Person seines Gegners, der in der ganzen Sache in nicht gerade günstigem Lichte steht, gewisse Rücksichten nehmen müssen. Darum hat die Vermutung Rocholls, [3]) dass der „vir bonae conversationis, sed novae conversionis, magni nominis, sed dubiae opinionis“ Norbert war, viel für sich.

Rupert hatte in seinem Buche de officiis (III, 11) [4]) eine Stelle Gregors d. Gr. angeführt, aus der sein Widersacher, ohne die Stelle als Citat zu erkennen, geschlossen hatte, Rupert

---

[1]) Werke bei Migne P. L. 167—170. Rocholl, Rupert von Deutz Gütersloh 1886.

[2]) Bei Migne P. L. 170, 490 A.

[3]) A. a. O. S. 88—89 und 306.

[4]) Es handelt sich dort gar nicht um dogmatische Fragen.

lehre, dass der Heilige Geist von der Jungfrau Maria in das Fleisch geboren sei. Schon predigte jener mönchische Ignorant laut vor dem unwissenden Volk, das Buch des Mönches von Siegburg müsse verbrannt werden. Da erfuhr er, wie sehr ihm sein blinder Eifer geschadet hatte. Ich hätte den offenen Brunnen zudecken sollen,[5]) sagt Rupert mit feiner Ironie, so bin ich selbst Schuld daran, dass der blinde Unverstand hineingestürzt ist. Weitere Folgen hatte der Zwischenfall nicht.

So hatte sich die kirchliche Frömmigkeit zum Angriffsobjekt einen Mann gewählt, der es nicht verdient hatte. Rupert von Deutz steht ihr selbst sehr nahe; im Kampfe gegen die Dialektik steht er ganz auf ihrer Seite. Denn es ist nicht etwa eine neue philosophische Richtung, die ihn zu seinem Streite mit den Häuptern des herrschenden Realismus treibt, sondern der Gegensatz gegen die philosophi huius mundi,[6]) gegen die dialectici überhaupt.[7]) Er selbst ist viel mehr erbaulicher Exeget als Systematiker. Er schreibt Heilsgeschichte im grossen Stil und nicht Dogmatik. So will es auch verstanden sein, wenn er die Vorherbestimmung der Menschwerdung des Logos abgesehen von dem Sündenfalle behauptet.[8]) Zudem lässt sich bei ihm oft schwer genug entscheiden, wo die Allegorie aufhört und die Gedanken real genommen werden sollen. Über seine christologische Stellung lässt sich deshalb kaum etwas Bestimmtes sagen. Reminiszenzen aus den griechischen Vätern und aus Augustin lösen sich ab. Schliesslich scheint die Stimmung der Griechen die Oberhand zu behalten. Rupert sagt, Gott habe in der Menschwerdung Gott zum Menschen gemacht, um den Menschen zu Gott zu machen.[9]) Aber diesen Ausdruck darf man nicht pressen. Er sagt auch, dass Jesus Christus nach seiner Auferstehung zwar nach seiner Natur wahrhaftig Mensch, aber seiner Herrlichkeit nach Gott

[5]) A. a. O. 170, 491 A.

[6]) P. L. 169, 209 C.

[7]) P. L. 169, 259 B.

[8]) Rocholl a. a. O. S. 232.

[9]) De voluntate Dei 9: (170, 443 B) Diversas geniturae suae substantias sive naturas in unam personam coniunxit et salva veritate utriusque naturae, ut hominem Deum faceret, Deum hominem fecit.

gewesen sei: ex quo resurrexit Jesus Christus, vere quidem, est ut erat homo natura, sed Deus est gloria.[10]) Das beweist nur, dass Rupert kein Dogmatiker ist, trotz seiner dogmatischen Fehden, und dass die dogmatische Entwickelung damals noch im Fluss war.

Polemik treibt er nur gegen eine nestorianisierende Richtung, die so scharf zwischen den beiden Naturen schied, dass der Menschensohn und der Gottessohn jeder ein anderer war,[11]) oder an einer anderen Stelle[12]) gegen solche, die behaupten, dass der Mensch Christus auch in der Verklärung Gott nicht gleich werde. Diese Gleichheit muss also doch Ruperts Meinung sein. Wir verstehen, wie sich die Reichersberger auf ihn berufen konnten. Er ist ferner noch einmal ein Vertreter der Sakramentsmystik, von einer persönlichen Berührung[12a]) mit dem Seelenbräutigam weiss er dagegen noch nichts. Ausser den Propheten, Aposteln und apostolischen Männern hat wohl kaum jemand dies seelige Los erreicht, so urteilt er noch.[13]) Bald sollten seine Zeitgenossen anders darüber denken lernen.

Rupert ist der hervorragendste Vertreter des Lütticher Kreises, zu dem ausser ihm u. a. Berengosus von Trier,[14]) vielleicht auch Ernald von Bonavallis[15]) gehören, um des schon erwähnten Alger[16]) nicht noch einmal zu gedenken.[17]) Abt Kuno von Siegburg, später Bischof von Regensburg, der Gönner des Gerhoch von Reichersberg, steht ihm nahe. Honorius solitarius[18])

---

[10]) 169, 1488 A, ähnlich auch 170, 258 C.

[11]) Ut alius filius Dei sit, alius vero filius hominis 169, 259 B.

[12]) A. a. O. 203/4, Z. 11.

[12a]) Propriae substantiae contactu.

[13]) 169, 1219 D.

[14]) Werke bei Migne P. L. 160, 933 sqq. Über den Lütticher Kreis Rocholl a. a. O. S. 43.

[15]) Der Biograph Bernhards, bei Migne P. L. 189.

[16]) Siehe oben S. 7.

[17]) Bei Migne P. L. 180, 1507.

[18]) Früher von „Autun" genannt, Werke bei Migne P. L. 172. Sein Psalmenkommentar ist als Ergänzung der fehlenden Teile von Gerhochs von Reichersberg Kommentar teilweise gedruckt (P. L. 193. 194). Anderes noch ungedruckt. Über die persönlichen Verhältnisse herrscht Unklarheit. Dass er ein Deutscher ist, steht jetzt wohl fest.

von Augsburg gehört jedenfalls zu ihm. Vielleicht darf man in diesem den Lehrer der Reichersberger vermuten. Bei ihnen allen ist eine korrekte kirchliche Haltung mit äusserer Eleganz der Darstellung verbunden.[19]) Der bedeutendste von ihnen ist neben Rupert unbedingt Honorius. Sein Elucidarium bedeutet zwar zunächst nur formell einen Fortschritt. Inhaltlich schwankt es bedenklich zwischen einem Abriss der Heilsgeschichte im Sinne Ruperts und einem Kompendium der Dogmatik. Christologisch ist er, als platonischer Realist im Sinne des Scotus Erigena und im Anschluss an ihn ebenfalls ein Schüler der Griechen. Unverblümt tritt deren monophysitische Stimmung zu Tage: Christus war seiner Natur nach so beschaffen, wie er auf dem Berge der Verklärung den Jüngern erschien. Aber weil die Menschen seine Herrlichkeit nicht ertragen konnten, erschien er unter einer Maske[20]) (sub larva apparuit). Er war seiner Natur nach leidensunfähig und unsterblich, vermöge seiner Macht wollte er beides sein, leidensfähig und sterblich.[21])

Honorius teilt auch die Ansicht Algers (s. o. Seite 6) vom corpus spirituale Christi und führt sie im Anschluss an Scotus Erigena weiter aus. Er macht kaum noch einen Unterschied zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur. Auch die menschliche Natur ist ebenso wie die göttliche nicht nur über die Gesamtheit der sichtbaren Kreatur, sondern auch über Raum und Zeit, über alles, was durch Gott ist, über alle Himmel, Kräfte und Gewalten, über alles, was man aussprechen und begreifen kann, erhaben,[21a]) sie ist schlechthin über alles Sein erhöht und für alle Kreatur unbegreiflich und unerkennbar. Christus hat sein Fleisch nach der Auferstehung in Gott verwandelt — in Deum transmutavit. Sein Fleisch ist überall, ohne alle zeitlichen, räumlichen oder sonstigen Schranken:

---

[19]) Der Lütticher Stil, eine zwanglose Reimprosa findet sich auch bei Honorius.

[20]) Elucidarium I, 21 (P. L. 172, 1125 A). (Man vergleiche auch Kommentar zum Hohenlied). (P. L. 172, 380 C.)

[21]) A. a. O. unter B.

[21a]) Immerhin sagt das H. mit der Klausel: totus Deus in toto homine et totus homo in toto Deo rationibus utriusque naturae in semet ipsis permanentibus, Bach a. a. O. II 303 [18] aus Cod. Lamb.

„Mirabili siquidem et ineffabili modo et super omnes caelestes essentias cum Patre est secundum humanitatem, quae Verbo Patris adunata est, et Deus est et ubique regit mundum et diligentibus se sive invisibiliter sive visibiliter apparet.“ [22]) So kann Honorius von Christo sagen: „Divinitas Christi in loco non est, igitur neque eius humanitas. Eodem modo sane intellige de tempore et de qualitate, de quantitate, de forma circumscripta.“ [23]) Das sind allerdings Sätze, für die sich „eine wissenschaftliche Vermittelung schwer finden lässt“. [24]) Aber für diesen Kreis sind sie höchst bezeichnend. Wir werden uns über ähnliche Ausdrücke bei Rupert nun nicht mehr wundern, mit dem Honorius übrigens auch die Anschauung teilt, dass die Menschwerdung Christi unabhängig vom Sündenfall von Gott voraus bestimmt sei. [25]) Aber damit war der Anlass zu einem Konflikt mit der dialektischen Theologie bereits gegeben. Diese beiden Richtungen waren unvereinbar.

Alle diese Männer vertreten praktisch die kirchliche Reform oder stehen wenigstens zu ihren Häuptern in freundschaftlichem Verhältnis, auch Rupert trotz seiner Streitigkeiten mit Norbert und Wilhelm von St. Thierry. Ihnen allen ist Bernhard von Clairvaux[26]) weit überlegen. Die Christusmystik löst die Sakramentsmystik ab. Die Christusanschauung Augustins erwacht mit ungeahnter Innigkeit und verbindet sich mit der Spekulation des Areopagiten. Aber fast immer steht noch viel mehr als bei Petrus Damiani der menschgewordene und gekreuzigte Heiland im Mittelpunkte des Interesses. Dadurch empfängt auch die mystische Kontemplation ihr christliches Gepräge. Bernhard ist kein Systematiker, auch da nicht, wo er es sein will.[27]) Er kommt auch dann kaum über

---

[22]) Citat aus „Clavis physicae“ ungedruckt, bei Bach a. a. O. II, 301, Anm. 9 und 10.

[23]) Ebenda. Die Citate scheinen mir einer monophysitischen Stimmung näher zu kommen, als ihre Verwertung bei Bach vermuten lässt.

[24]) Deutsch, Peter Abälard S. 290.

[25]) Libellus octo quaestionum II (P. L. 192, 1185—1192).

[26]) Werke bei Migne 182—185. Ich citiere nach dieser Ausgabe.

[27]) De consideratione V (182, 787—808).

die hergebrachten christologischen Formeln hinaus, ohne ihnen irgend eine besondere Färbung zu geben,[28]) wenn man auch den Gegensatz gegen Abälard unschwer aus seinen Worten herauslesen kann:[29]) man darf Gott und Mensch, weil sie eine Person geworden sind, gegenseitig von einander prädizieren. Der Mensch ist Gott und Gott ist Mensch.[30]) Auch als sich in Christi Tode Leib und Seele schieden, blieb die Gottheit mit beiden verbunden.[31])

Darum ist Bernhard in seinen dogmatischen Kämpfen von seinen theologischen Gewährsmännern durchaus abhängig, wenn er auch den Mangel an eigener Einsicht durch frommen Eifer und diplomatische Gewandtheit reichlich ersetzt. Bernhard ist auch als Schriftsteller zunächst mönchischer Asket, er will erbauen und hinreissen, nicht belehren. Hat er auch kaum eine eigene christologische Ansicht, so doch gewiss eine scharf ausgeprägte christologische Stimmung, in welcher, ihm selbst unbewusst, die Keime einer christologischen Auffassung lagen, welche von der seiner Gegner gar nicht so viel verschieden war.

Bernhards religiöse Stimmung[32]) verleugnet ihren verschiedenartigen Ursprung nicht. Deutlich lassen sich zwei verschiedene Stufen in ihr scheiden, die des Glaubens und die des Schauens. Auch die untere Stufe des Glaubens ist schon religiös wertvoll. Die grosse Masse der Christenheit kann über sie nie hinauskommen, hat aber schon in ihr die Gewissheit des zukünftigen Heils. Bernhard kann zuweilen so vom Glauben reden, als ob es für ihn gar nichts Höheres gäbe.

---

[28]) De consideratione V, 9 (182, 800 B).

[29]) A. a. O. Kap. 9 u. 10 (800 D, 801 C).

[30]) A. a. O. Kap. 9 (800 D).

[31]) A. a. O. Kap. 10 (801 A—B).

[32]) Diese Bemerkungen wollen nicht erschöpfend sein, sie bringen nur das für das Verständnis der Christologie unbedingt Notwendige. Auch hier gilt, dass B. kein Systematiker ist. Formell weicht seine Darstellung von den oben ausgeführten Gedanken oft sehr ab. So führt er statt der zwei Stufen oft drei, zuweilen auch vier an. Aber der Sache nach handelt es sich doch nur um zwei verschiedene Stimmungen. Übrigens vergl. Harnack, Dogmengeschichte III, 301—306. Loofs, Dogmengeschichte 3. Aufl. § 63, 5.

Auch die besonders begnadeten Seelen, welche die unmittelbare Gemeinschaft Gottes geniessen dürfen, sinken immer wieder zu dem blossen Glauben zurück. Es ist sogar ihre Pflicht, um der Förderung der anderen willen die eigene Kontemplation zu stören.

Trotzdem erlangt die Menschenseele die reine Seligkeit erst dann, wenn sie befreit von der Last der Körperlichkeit den Gottmenschen selbst, so wie er ist, geniessen darf und in der Anschauung der Gottheit schon hier himmlische Freuden empfängt. Bernhard selbst weiss von diesen Gnadenstunden aus eigener Erfahrung zu reden. Wir erkennen hier wieder die augustinische Grundlage, die wir auch bei Petrus Damiani beobachten konnten. Neu ist bei Bernhard diesem seinem Vorläufer gegenüber, dass er energisch und bestimmt von der mystischen Vereinigung mit Gott als etwas selbst Erlebtem spricht.

Beides aber, der Glaube [33]) und die contemplatio, knüpft überall an die geschichtliche Erscheinung des Menschen Jesus an, so wie ihn uns die Evangelien während seines Erdenwandels beschreiben. Gott war unbegreiflich und unnahbar, unsichtbar und gänzlich unausdenkbar, aber er wollte begriffen, gesehen, gedacht werden. Du fragst, wie? Nun, indem er in der Krippe, im jungfräulichen Schosse lag, auf dem Berge predigte, die Nächte hindurch betete, am Kreuze hing, im Tode erblich, frei unter den Toten, ein Herrscher in der Hölle, oder auferstehend am dritten Tage, indem er den Aposteln seine Nägelmale als Siegeszeichen darreichte und zuletzt vor ihnen in die Geheimnisse des Himmels aufstieg [34]) — das ist das bernhardinische Christusbild, das überall wiederkehrt; wir sehen „Gott im Menschen", die stets wiederholte Formel. [35]) Die Menschen waren fleischlich, darum bot ihnen Gott Fleisch. Aber, wenn der im Fleische durch das Fleisch Werke that, die nicht dem Fleische sondern Gott zukommen, so beweist er dadurch, dass

---

[33]) So übersetze ich das bernhardinische devotio. Schon das Vorherrschen dieses Ausdrucks beweist, dass bei B. die persönliche Hingabe überall im Vordergrunde steht.

[34]) Sermo in nativitate Mariae cap. XI (183, 443 D).

[35]) Besonders häufig in den Weihnachtspredigten, vgl. Plitt, Festpredigten des h. Bernhard, Erlangen 1860.

er Gott im Fleische ist.[36]) Aussen sah man einen Menschen ohne Schuld, Fleisch ohne Sünde, ein Lamm ohne Tadel,[37]) aber drinnen war die Herrlichkeit Gottes verborgen. Wenn ich darum Jesum nenne, so stelle ich ihn mir als Menschen vor, mild und von Herzen demütig, gütig, nüchtern, keusch, barmherzig und geschmückt mit aller Tugend und Heiligkeit, und doch denselben als den allmächtigen Gott.[38])

Bernhards Christusanschauung geht also immer von seinem Menschenleben aus, mit dem er deshalb vollen Ernst machen muss. Dieser Mensch Jesus isst und trinkt, lehrt und betet, teilt Menschenfreude und Menschenleid.[39]) Und wenn er auch in Gethsemane nicht um seine Leiden, sondern aus Mitleid klagt, es ist doch wirklicher Schmerz, was er empfindet.[40]) Er ist versucht wie wir, doch ohne Sünde.[41]) Aber der Heilswert dieses Menschenlebens beruht doch auf dem völligen Ineinander des Göttlichen und Menschlichen in ihm. Der ewige Hintergrund, auf dem dies Menschenleben ruht, tritt zuweilen sehr zurück, aber vergessen wird er nie, auch dann nicht, wenn uns Jesus als Vorbild des armen Lebens vorgehalten wird.[42]) Denn gerade das, dass dies arme Leben das göttliche Leben selbst ist, soll uns zur Nachahmung reizen: „Sumo itaque mihi exempla de homine et auxilium a potente.[43])

Aus diesem Menschenleben Christi tritt nun ein doppeltes besonders deutlich hervor: die Geburt und das Leiden. Mit besonderer Innigkeit weilt Bernhard immer wieder[44]) bei dem Weihnachtsbilde von dem Kinde in der Krippe. Das soll man

---

[36]) In cant. 6, 3 (183, 804 B).

[37]) Dom. I post octavam Epiph. Serm. 2 (183, 157 D).

[38]) In cant. 15, 6: (183, 847 C) eundemque ipsum Deum omnipotentem. Darauf ruht der Nachdruck, Harnack a, a. O. S. 305 beachtet das wohl zu wenig.

[39]) In Dom. Palmarum 3, 1 (183, 260 B—C).

[40]) In nativ. Domini 3, 3 (183, 123 C).

[41]) In Dom. Palmarum 3, 1 (183, 260 B). B. leugnet freilich daneben ein wirkliches Zunehmen Christi an Weisheit (Homilia super „Missus est“, II, 10 (183, 66 A).

[42]) Sehr häufig z. B. Tractatus de laude novae militiae c. 11 (182, 936/7).

[43]) In cant. 15, 6 (183, 847 C) a potente scl. Deo.

[44]) Vgl. besonders die Advents- und Weihnachtspredigten.

glauben, dass der Gott sei, der da in der Krippe liegt, der da in der Wiege schreit. Zuweilen wird dies sentimental ausgedeutet: „parvulus est, leviter placari potest".[45]) Aber noch in dieser Verzerrung zeigt sich der grosse Gedanke, der der „einfache Ausdruck der christlichen Religion selbst ist":[46]) das ist Gottes Wesen, dass er sich zu uns herablässt. „Tale est erga nos cor Dei Patris, quale nobis expressit, qui de eius corde processit."[47]) Immer und immer wieder preist Bernhard die Demut des Menschensohnes,[48]) weil sie ihm der Beweis der Hingabe Gottes selbst ist.

Neben diesem Weihnachtsbilde verschwindet die Betrachtung des eigentlichen Berufslebens Jesu merklich, wenn es auch hin und wieder erwähnt wird.[49]) Hinreissend wird Bernhard erst wieder, wenn er von dem Leiden und Sterben Jesu redet. Da versenkt er sich in alle einzelnen Züge der letzten Stunden. Alles ist bedeutungsvoll, die Nägel und das Seitenmal,[50]) die Geisselschläge und die Dornenkrone. Gott stirbt für uns, einen grösseren Beweis seiner Liebe konnte er uns nicht geben.[51]) In Christi Tod thut sich uns das Herz Gottes auf, das lauter Barmherzigkeit ist.[52]) Weil wir aber dieses Herz Gottes in einem Menschen sehen, gewinnen wir das Zutrauen, dass wir das Heil auch uns aneignen dürfen: „Securus suscipio mediatorem Dei filium, quem agnosco et meum."[53]) Weil demnach unser Heil auf diesem völligen Ineinander von Gott und Mensch beruht und der, welcher dies darstellt, zugleich unser höchstes sittliches Motiv ist, so wird Jesus zum Inhalt

---

[45]) In epiph. Domini 1, 4 (183, 144 B).

[46]) Harnack a. a. O. S. 301.

[47]) In epiph. Domini 2, 4 (183. 149 B).

[48]) O sanctorum sancte mirabilis, toti mundo desiderabilis, homo potens et Deus humilis, non est tibi nec erit similis Deus meus (Oratio devota ad Jesum 184, 1325 A). Diese Gedanken sind jedenfalls bernhardinisch.

[49]) Z. B. in cant. 43, 3 (183, 994 C).

[50]) In cant. 61, 3 (183, 1071 D), 4 (1072 C).

[51]) „Voluntas" in cant. 20, 2 (183, 867 C—D), 11, 7 (827 C), 25, 9 (903 A) u. ö.

[52]) In cant. 61, 4 (183, 1072 C).

[53]) In cant 2, 6 (183, 792 B).

unseres ganzen inneren Lebens: „Aridus est omnis animae cibus, si non oleo isto infunditur, insipidus est, si non hoc sale conditur. Jesus mel in ore, in aure melos, in corde jubilus."[54])

Aber dies alles zeigt uns erst die eine Seite der bernhardinischen Christusanschauung. Wohl preist Bernhard dieses Christusbild, bei dem auf den Goldgrund der himmlischen Herrlichkeit die vollen Züge des Menschenlebens aufgetragen sind, zuweilen mit einer Ausschliesslichkeit,[55]) als ob er gar nichts Höheres kenne. Wir müssen das seiner Rhetorik zu gute halten, seine ganze Meinung ist das nicht. Die Hingabe an den Menschen, in dem uns Gott erscheint, soll sich zum Schauen Gottes selbst erheben. Dann fallen die niederen Hüllen des Fleisches, Christus erscheint uns als der, der er wirklich ist, als Gottes Sohn, Gott gleich an Herrlichkeit. Der einzige Weg dahin geht wohl über die Anschauung der menschlichen Niedrigkeit, in welche sich die himmlische Herrlichkeit herabgelassen hat. Der grossen Masse mag es genug sein, bis hierher vorzudringen; schon dann kann sie ihren Heiland als ihr Ein und Alles preisen. Bevorzugte Seelen steigen höher hinauf. Den Menschen muss ein Mensch zunächst den Menschen predigen,[56]) ehe er den König über den Cherubim schauen darf. Zuerst steht dem Betenden das heilige Bild des Menschen, der Gott ist, vor der Seele,[57]) in seiner Geburt, an seiner Mutter Brust, des Menschen, wie er lehrt oder stirbt oder aufersteht. Das treibt zur sittlichen Wiedergeburt. Aber deshalb ist Gott eben Fleisch geworden und hat unter den Menschen als Mensch gelebt, dass er die fleischlich gesinnten, die nur fleischlich lieben konnten, zuerst zur heilbringenden Liebe seines Fleisches führte, um sie dann zu einer höheren geistigen Liebe zu erheben.[58])

Zwar ist Bernhard auch in der Beschreibung der Ekstase kein Systematiker. Hin und wieder mag es bei ihm unmöglich

[54]) In cant. 15, 6 (183, 847 A).
[55]) In cant. 70, 4 (183, 1118 A—B).
[56]) In cant. 22, 3 (183, 879 B).
[57]) Hominis Dei sacra imago a. a. O. 20, 6 (183, 870 A).
[58]) A. a. O. Dort ist amari Druckfehler für amare. Vergl. auch in ascensione Domini 5, 12 (183, 321 A), 2, 3 (183, 302—303).

sein, die Unterscheidung zwischen devotio erga carnem Christi und dem amor spiritualis festzuhalten,[59]) aber zuweilen gewiss.[60]) Dann schwindet Fleisch und Kreuz und alle körperliche Schwachheit, dann sieht man den König in seinem Schmuck, zwar nicht als König, aber als Geliebten.[61]) Denn in solchen Stunden wagt die begnadete Seele mit dem erhöhten Gottmenschen fast wie auf gleicher Stufe zu verkehren. Sie braucht sich der Vertraulichkeit nicht zu schämen, in der sie mit dem Seelenbräutigam verkehrt.[62]) Eine Liebende kann nicht anders mit dem Geliebten umgehen. Ist sie doch selbst in solchen Stunden von der Last des Fleisches und der Körperlichkeit befreit, die sonst auf der Menschenseele lastet, steht also wirklich dem erhöhten Heiland schon auf Erden nahe. Schön ist Jesus gewiss schon in seiner Niedrigkeit. Gerade, dass er seiner Herrlichkeit entsagt, macht ihn für uns über die Massen herrlich: „Quam mihi decorus es, Domine, in ipsa tui huius positione decoris.“[63]) Aber die Herrlichkeit der Natur geht doch noch über die Herrlichkeit der Herablassung hinaus. Diese Herrlichkeit des göttlichen Wesens darf die Seele in der Ekstase geniessen. Allerdings, das vergisst sie dabei nie: es ist derselbe Heiland, der hier auf Erden Mensch geboren ist, der für uns am Kreuze starb und uns Vergebung der Sünden verdient hat, der jetzt als Himmelsbräutigam die Seele zum geistlichen Ehebunde begehrt. Nur aus dieser Erfahrung heraus wagt sich die Seele ihm zu nahen. Die Erinnerung an seine Verdienste[64]) ist die unumgängliche Voraussetzung für die Erhebung zur Anschauung seiner göttlichen Herrlichkeit. In den seltenen und kurzen Stunden der Ekstase erkennt man die Barmherzigkeit des Herrn erst recht deutlich.[65])

---

[59]) So Loofs Dogmengeschichte, 3. Aufl. S. 280.

[60]) Serm. de diversis 34, 4—6. 123 (183, 632 C—634 B, noch deutlicher 744) in cant. 23, 9 (183, 889 A).

[61]) In cant. 45, 6 (183, 1001 D).

[62]) In cant. 67, 3 (183, 1103 D—1104 A).

[63]) In cant. 45, 9 (183, 1003 C). Man darf das „mihi“ nicht übersehen, das Bernhard selbst wiederholt hervorhebt, z. B. 1003 C.

[64]) In cant. 12, 10 (183, 833 A).

[65]) In cant. 23, 15 (183, 893 A).

Aber auch hier ist alles mehr Stimmung wie Vorstellung; einen klaren Begriff vom erhöhten Christus sucht man bei Bernhard vergeblich. Nur das eine erfahren wir gelegentlich, dass der erhöhte Christus wohl mit den Fröhlichen fröhlich sein kann, aber nicht mit den Traurigen traurig. [66])

So zeigen Bernhards christologische Aussagen eine zweifache Stimmung. Trotzdem stehen sie nie in einem inneren Gegensatz. Sie werden dadurch zu einer inneren Einheit gebracht, dass es schliesslich doch derselbe Heiland ist, der bald seine Gottheit in der Niedrigkeit erscheinen lässt und bald von seiner Niedrigkeit zur Anschauung seiner Gottheit hinaufhebt. Will man von einem Gegensatze bei Bernhard sprechen, so kann man höchstens von einem Widerspruche der Christusanschauung des Asketen Bernhard und den christologischen Streitsätzen des Kirchenpolitikers Bernhard reden.

Wilhelm von St. Thierry [67]) hat, wenn man Bernhards Worten Glauben schenken darf, den Anlass zum offenen Ausbruch des Kampfes der beiden Richtungen gegeben. Jedenfalls formuliert er die Streitsätze. Dazu war er allerdings berufener als Bernhard. Denn er war Systematiker von Fach. Als solcher steht er christologisch seinem Freunde Rupert von Deutz nicht fern trotz ihres freundschaftlichen Streites auf anderem Gebiet. [68]) Darum kommt er auch Honorius von Augsburg nahe; zuweilen scheint es fast, als versuche er der christologischen Stimmung Bernhards auch dogmatisch gerecht zu werden. [69]) Aber die Ansätze dazu werden nicht weiter ausgeführt.

Als Erbauungsschriftsteller [70]) ist er wenig glücklich. Er wandelt wohl in den Wegen der bernhardinischen Mystik, aber nur als Nachahmer. Die Unmittelbarkeit seines Meisters erreicht er nur selten, zuweilen wird er gesucht und geschmacklos. Selbst in seine Meditationen drängt sich dogmatische Re-

[66]) De diversis 34, 5 (183, 633 C), ebenso 34, 6 (183, 633 D).
[67]) Werke bei Migne P. L. 180. Nach dieser Ausgabe die Citate.
[68]) Vgl. Rocholl a. a. O. S. 65.
[69]) Vgl. besonders den Schluss der Schrift Aenigma fidei (180, 439 A).
[70]) Man vergleiche seine Meditationen.

flexion [71]) und Polemik [72]) ein. Darum werden sie zuweilen frostig. Nicht mit der gleichen Sicherheit wie Bernhard weiss er von der Ekstase als etwas Selbsterlebtem zu reden. [73]) An einer Stelle deutet er sogar den Kuss und die Umarmung des Seelenbräutigams ausschliesslich auf die Erfahrung der erlösenden, sündenvergebenden und heiligenden Gnade. [74])

Bedeutender ist er in seinen mehr dogmatisch gefärbten Schriften, [75]) wenn auch keineswegs selbständig. Er scheidet scharf zwischen Glaubenssätzen, die auch der natürlichen Gotteserkenntnis zugänglich sind, und solchen, die ganz auf Offenbarung beruhen. Zu letzteren gehören die Aussagen über Christus. Denn das eigentliche Glaubensobjekt in ihnen ist das Ineinander der beiden Naturen. Nur mit Hilfe des Heiligen Geistes ist es möglich Göttliches im Menschen und Menschliches in Gott zu denken. [76]) Dabei steigt der Glaube durchaus von der Betrachtung des geschichtlichen Christus und seines Erdenlebens zu der Erkenntnis der Gottheit in ihm und zur Erfahrung der Liebe Gottes auf, die uns in der Menschwerdung des Sohnes erscheint. [77]) Das sind Anklänge an die bernhardinische Stimmung. Daneben stehen die überkommenen Formeln. Teilweise tritt an die Stelle des klaren Gedankens ein Spiel mit Worten, z. B. dort, wo Wilhelm das Leiden der Gottheit, das er nach seiner Stimmung aussagen möchte und doch nicht ohne Einschränkung aussagen darf, mit der Unveränderlichkeit Gottes auszugleichen sucht. [78]) Was er über den erhöhten Christus und seine ubiquitas corporis sagt, verleugnet die gemeinsame Abstammung mit Honorius von Augsburg und den Reichersbergern nicht. [79]) Unbedenklich überträgt er Prädikate der göttlichen Natur Christi nicht nur auf seine Person,

71) Z. B. Meditatio 6 (180, 224 A).

72) Medit. 12 (247—248). Vielleicht auch Med. 3 (214 B).

73) Man vergleiche Med. 6 (226 C) und Med. 8 (230 C). Bernhard führt hierüber eine viel persönlichere bestimmtere Sprache.

74) Med. 8 (230 A).

75) Speculum fidei, aenigma fidei.

76) A. a. O. Speculum fidei (390 A).

77) Ebenda 390 C, 394 B.

78) Aenigma fidei (438 B—439 A).

79) De sacramento altaris liber (347 A, D, 348 B).

sondern auch auf die menschliche Natur. Der Mensch Christus ist vermöge der Teilnahme seiner Natur an Gott im Himmel und auf Erden und überall, und zwar schon vor seiner Geburt. Und Gott ist gekreuzigt.[80]) Ein Mann, der das auszusagen wagt, musste an Abälard Anstoss nehmen.

Trotzdem war es zunächst nicht der christologische Gegensatz, der ihn in den Kampf trieb. Nur einer der 13 Sätze[81]) Abälards, die er als ketzerisch dem heiligen Bernhard vorlegt, ist christologisch. Auch dieser enthält nur eine aus dem Zusammenhang gerissene Einzelaussage, die Wilhelm anstössig erschien. Er wendet sich also nur gegen eine besonders scharf formulierte Konsequenz der Christologie Abälards, nicht gegen die Grundanschauung. Das scharfe Unterscheiden Abälards ist ihm zuwider, weil ihm dafür das Verständnis abgeht. Abälard hatte gelehrt: wenn ich sage, Christus ist die dritte Person in der Trinität, so kann das nur die Bedeutung haben, dass der Logos in Christus die dritte Person in der Trinität sei, nicht aber der Mensch, der in Gemeinschaft mit dem Logos die Person ausmacht, die wir Christus nennen. Der geschichtliche Christus, der aus Gott und Mensch besteht, ist keine Person der Trinität. Dagegen stellt der Abt von St. Thierry die Behauptung: Christus, der Menschensohn, ist in seiner Menschennatur, wenn auch nicht um ihretwillen — „in ipsa natura humanitatis suae, sed non ex ipsa" — die dritte Person der Trinität,[82]) der homo assumptus ist der Sohn Gottes, ist kurzweg Gott.[83]) Eine dialektische Entwickelung dieser Sätze fehlt. Offenbar ist sich Wilhelm ihrer Tragweite nicht bewusst. Wir erfahren aber, was ihn bewogen hat, diese Aussage dem Nestorianismus seines Gegners entgegenzustellen: „audire refugit fides christiana in Christo Deo et homine personae divi-

---

[80]) Ebenda (348 B).

[81]) Disputatio adversus Petrum Abaelardum (a. a. O. 249—282). Dort der achte Satz. Denn bei Satz 7 liegt der Nachdruck auf dem Finalsatze: quod Christus non ideo assumpsit carnem et passus et, ut nos a iugo diaboli liberaret. Es handelt sich also in ihm um eine falsche Auffassung von Christi Werk.

[82]) A. a. O. 277 C.

[83]) 280 B, 277 C, 278 A.

sionem." [84]) Unbedenklich zieht er die Konseqnenz: was von der Person des Gottmenschen ausgesagt werden kann, gilt auch von seinen beiden Naturen. Das Mysterium gilt ihm mehr als das rationelle Dogma.

Bernhard von Clairvaux nimmt als Ankläger in dem grossen Ketzerprozess die Thesen seines Freundes einfach auf. [85]) Er schreibt wohl über Abälard: „cum de persona Christi loquitur, sapit Nestorium"; [86]) aber so wenig Bedeutung misst er dem bei, was Wilhelm als christologische Häresie Abälards herausgefunden hatte, dass er es in seiner Rede [87]) vor den versammelten Vätern zu Sens, die er nachher in seinem Schreiben an den Papst wiederholt hat, nicht einmal erwähnt. Er richtet seine Worte fast nur gegen Abälards Trinitäts- und Versöhnungslehre, greift demnach nur einige der 14 capitula haeresim Petri Abaelardi heraus. Das that er wohl kaum aus mangelnder Kenntnis der Lehren und Schriften seines Gegners. Wir glauben ihm nicht, wenn er seine Unkenntnis davon versichert. Sein Angriff gilt mehr der neuen Methode als ihren Resultaten. Bernhard ist auch darin Diplomat, dass er absichtlich die Punkte herausgreift, wo Rom nicht schweigen konnte. Hat er Abälards Christologie genau gekannt und verstanden, so musste er in ihr auch seiner eigenen Stimmung Verwandtes finden. Trotzdem betreibt er die Verurteilung auch des 5. Satzes: „quod neque Deus et homo, neque haec persona, quae Christus est, sit tertia persona in Trinitate". Er verurteilt damit allerdings die „Christologie, von der er selbst lebt," [88]) aber in einer Verzerrung, in der sie Abälard nie als seine Lehre anerkennen konnte.

Nicht viel tiefer in Abälards Christologie dringt die disputatio des Abbas anonymus adversus dogmata Petri Abaelardi [89]) ein. Der Verfasser wiederholt zunächst den Vorwurf

[84]) 278 B.

[85]) Tractatus contra quaedam capitula errorum Abaelardi (Migne P. L. 182, 1051 A).

[86]) Brief 192 (182, 358 D).

[87]) Mit jenem Traktate im wesentlichen identisch.

[88]) Müller, Kirchengeschichte I, S. 486.

[89]) So Tissier, bei Migne unter dem Titel Disputatio altera adv.

des Nestorianismus und den von Wilhelm von St. Thierry als ketzerisch angeführten Satz: „profitetur, quod Iesus Christus secundum quod homo est, non est in Trinitate persona", um daraus sofort den Schluss zu ziehen: dann ist er überhaupt nicht Gott, sondern eine endliche Kreatur,[90]) und wer ihn mit der Gott gebührenden Verehrung anbetet, ist ein Götzendiener. Er erhebt also denselben Vorwurf gegen Abälard, wie Gottfried von Clairvaux gegen Gilbert. Er weiss[91]) auch, dass Abälard es ablehnt, den Menschen Christus Gott und Gott Mensch im eigentlichen Sinne zu nennen. Er führt wirklich religiöse Motive auf, die ihn bewegen zu behaupten, dass Christus, als mit der Gottheit verbundener Mensch[92]) ein Teil der Trinität sei: es ist unsere Natur, die so an der göttlichen Herrlichkeit teilnimmt und uns die Teilnahme verbürgt. Eine wirkliche dogmatische Entwickelung bietet aber auch diese Schrift nicht.

Unterdessen war die Entscheidung gefallen. Die diplomatische Kunst und der kirchliche Einfluss Bernhards erlangten eine Verdammung der 14 Sätze. Aber damit war nur die Person, nicht die Lehre Abälards besiegt. Seine Anhänger konnten mit Recht sagen, dass ihr Meister das teilweise gar nicht gelehrt habe, was nun verdammt war. Das gilt besonders von seiner Christologie. Abälards Anhänger werden den getadelten Satz vermieden haben, ohne ihre Ansichten sonst zu ändern.

Dagegen scheint Abälards Schüler Alberich, wenn sein Gegner Walter von Mauritania über ihn richtig berichtet, in einer Beziehung über seinen Meister hinaus gegangen zu sein, wenn er nämlich wirklich gelehrt hat, „dass der Heiland in keiner Weise den Tod

---

Abäl. P. L. 180, 283—328. Über den Verfasser vgl. man die Notiz bei Gottfried von Clairvaux (P. L. 185, 596 A—B), die sich wahrscheinlich auf diese Schrift bezieht. Aus ihr geht hervor, dass der Verfasser ein Abt der „schwarzen Mönche" (der Cluniazenser?) und zwar „in Francia" gewesen ist. Die Schrift scheint einem Erzbischofe von Rouen gewidmet zu sein (310 C o clarissima Rothomagensium lucerna!), also wohl dem Hugo Vgl. Bach a. a. O. II, 120[1].

[90]) 300 D, 301 A.

[91]) 302 C.

[92]) 303 B secundum quod homo est unitus verbo.

gefürchtet habe, noch bei herannahendem Leiden traurig oder betrübt gewesen sei".[93]) Aber vielleicht hat Walter den Alberich ebenso missverstanden, wie den Hugo von St. Viktor.[94]) Seine eigene Ansicht, über die wir nur unvollkommen unterrichtet sind, steht der Abälards nicht zu fern.

IV.

Hugo von St. Viktor. Seine vermittelnde Stellung zwischen den christologischen Gegensätzen.

Abälard war verurteilt; trotzdem ist die weitere Entwickelung der Christologie von ihm ausgegangen, aber nicht von ihm allein, sondern zugleich von Hugo von St. Viktor.[1]) Dieser nimmt auch hier eine vermittelnde Richtung ein. Mit Bernhard verbindet ihn seine Mystik. Aber die Stellung, die beide hierbei der Person Christi zuweisen, ist verschieden. Bernhard steigt von der Anschauung des menschgewordenen Gottessohnes zum Genuss des himmlisch verklärten Seelenbräutigams auf. Auch in der Ekstase scheidet er zwischen

[93]) Bach a. a. O. II, 128.

[94]) Vgl. seinen Brief an Hugo bei Migne P. L. 186, 1052—54.

[1]) Werke bei Migne P. L. 175—177. Nach dieser Ausgabe citiere ich. Ausführliche Analyse der einzelnen Schriften bei Liebner, Hugo von St. V. 1832. Zur Kritik: Hauréau, Les œuvres de Hugues d. St. V. Paris 1886, der die Unechtheit der Quaestiones et adnotationes in epistolas S. Pauli nachweist. In Bezug auf die Summa hat bes. Gietl in seiner Ausgabe der Sentenzen Rolands (Freiburg 1891, S. XXXIV ff.) Hauréaus und Denifles (Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters III, 634—640) Bedenken widerlegt. Hugo behandelt die Christologie zweimal im Zusammenhange, im Werke de sacramentis II, 1 (= de sacr. 176, 363—416) und in der Summa sententiarum (= sum. sent. 176, 41). In ihrem Inhalt zeigen beide Darstellungen keine Unterschiede. Auf die spätere Entwickelung hat die Darstellung in der Summa grösseren Einfluss gehabt. Christologische Einzelfragen behandeln die Schriften: de quatuor voluntatibus in Christo und de sapientia animae Christi.

Gott und Christus. Seine Mystik ist immer an dem geschichtlichen Christus orientiert. [2]) Hugo folgt deutlicher den Spuren des Areopagiten, den er kommentiert [3]) hat. Ihm fliessen auf der Stufe der Kontemplation Gott und Christus vollkommen zusammen. [4]) Er versenkt sich zuerst in Gott. [5]) Erst von der dadurch gewonnenen Erfahrung aus ergreift er das Wunder der Selbsthingabe Gottes in der Menschwerdung und dem Sterben des Gottessohnes, [6]) von dem er dann ebenso ergreifend zu reden weiss wie Bernhard. [7]) Das entspricht auch seiner sonstigen Auffassung vom Heilsgut. [8]) Aber trotz dieses Unterschiedes zwischen Bernhard und Hugo legen beide denselben Wert auf die engste Verbindung der beiden Naturen in Christo. In dem, was den eigentlichen Streitpunkt zwischen Bernhard und Abälard bildete, steht Hugo ganz auf seiten des ersteren.

Mit ihm verbindet ihn auch die Ehrfurcht vor dem Mysterium in der Inkarnation. [9]) Es lässt sich hier nicht alles in menschliche Worte und Begriffe fassen. Zwar weiss das Abälard auch. Aber auf seine wissenschaftlichen Formulierungen hat es wenig Einfluss. Ganz anders bei Hugo. Dieser scheidet nicht nur von vornherein zwischen Dingen, welche vernunftnotwendig sind und solchen, die über unsere Vernunft hinausgehen, [10]) sondern er zieht sich auf diese Entscheidung auch wiederholt im Laufe der christologischen Entwickelung zurück. [11]) Und das vermissten Leute wie Bernhard

---

[2]) Siehe oben S. 38.

[3]) Commentariorum in hierarchiam caelestem S. Dionysii Areop. libri X (Migne 175, 923—1154).

[4]) Z. B. de arrha animae (P. L. 176, 963 D). Dort decken sich die vier Prädikate sponsus tuus, amator tuus, redemptor tuus, Deus tuus.

[5]) Ebenda 962 B.

[6]) A. a. O.: Illic tam sublimis, hic tam humilis, non tamen hic quam illic minus amabilis. Illic potenter magna tibi contulit, hic misericorditer pro te dira sustinuit.

[7]) Z. B. de laude charitatis 176, 974 C, 975 A. Diesen ganzen Abschnitt könnte Bernhard geschrieben haben.

[8]) De sacr. I, 10, 4 (176, 333 C).

[9]) Vgl. Liebner a. a. O. S. 185 ff. und Loofs a. a. O. S. 282.

[10]) De sacr. I, 3, 30 (231 D).

[11]) De sacr. II, 1, 4 (176, 375 A), II, 1, 8 (391 D), II, 1, 11 (404 B).

ja gerade an Abälard, der alles zergliedern und alles verstehen wollte.

Aber das hält Hugo nicht ab, sich gegen manche Streitsätze der Gefühlstheologie Bernhards und seiner Gewährsmänner rein ablehnend zu verhalten. Als wissenschaftlicher Theolog konnte er gar nicht anders. Wenn er darum auch in der Art, wie er das Verhältnis der beiden Naturen in Christo bestimmt, entschieden gegen Abälard Front macht, so kommt er seinen dialektischen Gegnern in einer ganzen Reihe von Aussagen über die einzelnen Naturen sehr nahe. Zuweilen steht er hier ganz auf Abälards Seite.

Hugos Schriften bedeuten ausserdem, rein äusserlich betrachtet, für die Christologie einen folgenreichen Fortschritt. Abgesehen von Abälard, dessen „Theologia", gewöhnlich fälschlich als „Introductio ad Theologiam" bezeichnet, nur in einem Bruchstück des ersten Teils auf uns gekommen ist,[12]) bietet uns Hugo zuerst eine ausführliche Darstellung der ganzen Christologie im Zusammenhange einer Gesamtdarstellung der christlichen Lehre. Das ist für die Zukunft folgenreich geworden. Das nötigt uns aber auch auf das Einzelne einzugehen.

Die Behandlung der christologischen Vorfragen bietet bei Hugo nichts Besonderes. Bei der Beantwortung der Frage, warum gerade der Sohn Mensch geworden sei, kommt er über den Hinweis auf das conveniens nicht hinaus.[13]) Bei seiner Trinitätslehre wird es ihm leichter als Abälard, die Menschwerdung als ein Werk der ganzen Trinität und zugleich als das, was dem Sohne besonders zukommt, hinzustellen.[14]) Über das „Empfangen vom heiligen Geiste spricht er sehr vorsichtig und massvoll:[15]) „Durch die Liebe und Wirksamkeit des heiligen Geistes ist es geschehen, dass die Natur vom Fleische der der Jungfrau der göttlichen Geburt die Substanz darreichte."[16]) Das ist ein einzigartiges Wunder. Auf keinen Fall vertritt

[12]) Das hat Denifle nachgewiesen (Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 1, S. 601).

[13]) De sacr. II, 1, 2 (176, 571 D), sum. sent. 1, 15 (176, 70 B).

[14]) De sacr. II, 1, 3 (374 C).

[15]) De sacr. II, 1, 5 (391 D).

[16]) A. a. O. (393 B—C).

der Heilige Geist dabei die Stelle des männlichen Prinzips. Das Fleisch Christi stammt ganz von der Mutter. Die Art, wie Hugo hier die entgegengesetzte Ansicht abweist,[17]) zeigt, dass ihm eine grobrealistische Auffassung der conceptio de Spiritu nicht unbekannt war.

Über die Menschwerdung selbst spricht sich Hugo sehr bestimmt aus: Der Logos hat in ein und demselben Augenblick[17a]) und zwar in dem der Konzeption einen menschlichen Leib und eine menschliche Seele angenommen. Er besteht demnach aus und in drei Naturen.

Sein Fleisch stammt ganz von der Jungfrau, ist aber durch die Wirksamkeit des Heiligen Geistes im Augenblicke der Konzeption so gereinigt,[18]) dass es nicht nur von der Sünde, sondern auch vom fomes peccati frei ist.[19]) Darum ist es auch von den Folgen der Sünden befreit, der Schwäche der menschlichen Natur, ihrem Leiden und Sterben. Es trägt nur die Möglichkeit dazu an sich. Wenn also Christus trotzdem leidet und stirbt, wenn er alle Schwächen unserer Natur auf sich nimmt, so ist das ein freier Entschluss seines Willens.[20]) Es kam ihm von Anfang an nicht nur der Zustand der menschlichen Natur vor dem Sündenfall zu, sondern der, den sie einst in der ewigen Vollendung haben wird;[21]) aber Christus wollte leiden, wollte Schmerz empfinden, wollte hungern und dürsten und so geschah es. Nur diejenigen Schwächen der menschlichen Natur, die nicht nur Strafe, sondern zugleich Schuld sind, konnte er nicht auf sich nehmen.[22]) Dazu gehört im gewissen Sinne die ignorantia und die Furcht, soweit sie nicht reiner Naturtrieb ist.[23])

---

[17]) Man denke an die Reichersberger.

[17a]) De sacr. II, 1, 6 (383 B), II, 1, 9 (393 D—394 A), sum. sent. 1, 16 (72). Auch hier zeigt H., dass er die entgegengesetzte Ansicht (vgl. Robert Pullus) kennt.

[18]) De sacr. II, 1, 5 (382 B), II, 1, 7 (389 B).

[19]) Sum. sent. 1, 16 (73 A). Das unterscheidet Christus von Maria.

[20]) De sacr. II, 1, 7 (389 B). Sum. sent. 1, 17 (75 C).

[21]) De sacr. Kap. 6 u. 7.

[22]) Kap. 7 am Ende.

[23]) Sum. sent. 1, 17 (75 D).

Auch die Menschenseele Christi besass von vornherein vollkommene Weisheit, Macht und Tugend.[24]) Es ist ihr vermöge der Gemeinschaft mit der Gottheit verliehen, aus freiem Triebe nur das Gute zu wollen. Kein Zwang oder keine Schwäche verführt sie zum Bösen. Auch die Weisheit der Menschenseele Christi ist von Anfang an vollkommen. Trotzdem ist sie der göttlichen Weisheit nicht gleich.[24a]) Die Menschenseele hat das, was Gott von Natur eignet, durch die Gnade erst empfangen. Dieser Unterschied erscheint Hugo so wichtig, dass er die Frage in einem besonderen Traktat behandelt.[25])

Ähnliches gilt auch von der Macht und der Tugend des Menschen Jesus. Seiner Seele eignet deshalb von vornherein die volle Seligkeit; sie hat sie sich nicht erst erworben.[26]) Jesus kann sich für sich selbst nichts erwerben. Das meritum, das ihm für die freiwillige Übernahme des Leidens gebührt, kommt anderen zu gute.[27]) Trotzdem kann Hugo von einer Traurigkeit und Furcht der Seele Jesu reden.[28]) Hier hilft ihm seine Lehre vom vierfachen Willen Christi:[29]) Ausser dem Willen der Gottheit hat Christus einen dreifachen menschlichen Willen, voluntas rationis, pietatis, carnis. Der Wille der Vernunft ordnet sich Gott unter und billigt gehorsam die als notwendig erkannte Wahrheit. Der Wille der Liebe fühlt als Mitleid mit dem fremden Übel. Der Wille des Fleisches seufzt, wenn das Fleisch leiden muss, unter dem eigenen Übel.[30]) Der Wille des Fleisches widerstrebt also dem Leiden: „pati noluit". Trotzdem steht er nicht in einem eigentlichen Widerspruch mit dem göttlichen Willen und dem mit ihm übereinstimmenden Willen der Vernunft. Er thut nur das, was ihm

---

[24]) De sacr. Kap. 7.

[24a]) Luk. 2, 52 wird nach bekannten Mustern ausgelegt: hominibus sapientiam magis semper ac magis aperuit.

[25]) De sapientia animae Christi 176, 845 ff. In de sacr. verweist er dorthin. Ihr Schluss beweist, dass diese Frage damals noch offen war.

[26]) De sacr. II, 1, 6 (389).

[27]) Ebenda.

[28]) Sum. sent. 1, 17 (75 C—76 A), de sacr. II, 1, 10 (404 D).

[29]) De quatuor voluntatibus in Christo libellus (176, 841—846).

[30]) 841 C.

natürlich ist. Das Fleisch kann nicht anders. Es zittert und zagt im Angesichte des Todes. Aber trotzdem widerstrebt es dem nicht, dass er in den Tod gehen muss. So schafft Hugo Raum für ein menschliches Seelenleben Jesu. Sachlich befindet er sich hier trotz der verschiedenen Terminologie in Übereinstimmung mit Abälard.[31])

Mit dem, was Hugo über die einzelnen Naturen aussagt, ist das wohl vereinbar, was er über ihr Verhältnis zu einander lehrt. Natürlich wiederholt er hier zunächst die hergebrachten Formeln. Er sagt: Die Verbindung zwischen Gott und Mensch ist so eng, dass Gott Mensch und der Mensch Gott genannt werden kann.[32]) Sie ist also enger als die zwischen Leib und Seele, denn diese reicht nicht zu, um ihretwegen den Leib Seele und die Seele Leib zu nennen. Man darf aber auch sagen: Der Mensch ist Gott, Gott ist Mensch. Das heisst nicht nur: der Mensch ist mit Gott vereint, Gott ist mit dem Menschen vereint. Diese Auslegung verwirft Hugo nicht ganz; aber sie sagt ihm ebenfalls nicht genug. Sondern eben derselbe, der Gott ist, ist Mensch, d. h. einer Person kommen beide Naturen zu. Darum kann man aber auch sagen: Deus homo est. Verum est propter humanitatem suam. Deus humanitatem suscepit, homo divinitatem accepit.[33]) Im letzten Grunde ist das „Wie" dieser Vereinigung freilich ein Geheimnis, das man mit Worten nie ganz zutreffend beschreiben kann. Nur so arg darf man es nicht missverstehen, dass man meine, die menschliche Natur sei zur göttlichen geworden oder umgekehrt. Wohl aber gilt: quod facit Deus, facit homo, quod facit homo, facit Deus.[34]) Gott ist für uns Mensch geboren, Gott stirbt für uns und herrscht zugleich im Himmel. Hieran darf niemand zweifeln. Wer das thut, greift dem Herrn an seine Ehre; er tötet ihn, wenn auch nicht offenbar so doch im Verborgenen. Den Worten, mit welchen Hugo dies ausspricht, fühlen wir ab, dass ihm dies im Mittel-

---

[31]) Vgl. oben S. 26—27 und dazu Deutsch a. a. O. S. 312.
[32]) Sum. sent. 1, 15 (71 C).
[33]) De sacr. II, 1, 9 (394 C).
[34]) Ebenda 395 A.

punkt seines religiösen Interesses steht.[35]) Eine andere Auffassung des Verhältnisses der Naturen zu einander würde ihm eine Leugnung der Person Christi sein. Hier zeigt sich Hugo ganz als Gesinnungsgenosse Bernhards.

Er zieht auch die weiteren Folgerungen aus diesen Sätzen: Christus ist bei seiner Menschwerdung nicht nur in ein besonderes Verhältnis getreten. Er hat angefangen etwas zu sein, obwohl er schon vorher etwas war von Ewigkeit.[36]) Gott hat vermöge seiner menschlichen Natur angefangen zeitlich zu sein, und dem Menschen kommt vermöge seiner göttlichen Natur die Vorzeitlichkeit und Ewigkeit zu.[37])

Diese enge Verbindung der beiden Naturen wurde auch nicht gelöst, als Christus rief: „Mein Gott, warum hast du mich verlassen?" Die göttliche Natur kann die menschliche nicht lassen, sie hatte ihr nur für eine Weile ihren Schutz entzogen.[38]) Selbst der Tod trennte wohl Leib und Seele für eine Weile, aber die Gottheit blieb mit beiden verbunden, als der Leib im Grabe lag und die Seele in der Hölle weilte.[39]) Darum ist, obwohl nur das Fleisch gestorben ist, doch Gott gestorben.

Durch die Auferstehung ist das alte Verhältnis wieder hergestellt. Fortan ist Christus nach seiner menschlichen Natur im Himmel, nach seiner göttlichen überall.[40]) Aber auch sein nicht mehr leidensfähiger Leib kann durch ein Allmachtswunder an verschiedenen Stellen der Erde zugleich vollständig gegenwärtig sein.[41]) Zu dieser Konsequenz der Wandlungslehre entschliesst sich auch Hugo, wenn auch vorsichtig und zögernd.

Um das Verhältnis Hugos zu der nachfolgenden Entwickelung kontrollieren zu können, muss man auch auf die

---

[35]) Es ist eine von den seltenen Stellen, wo Hugo in seiner Polemik erregt wird.

[36]) Aliquid esse coepit, nec tamen ita aliquid esse incoepit, quasi prius non fuisset aliquid, a. a. O. 397 B.

[37]) Ebenda.

[38]) Subtraxit protectionem, sed non separavit unionem (de sacr. II, 1, 10) (400 D).

[39]) De sacr. II, 1, 11 (401 C—D). Sum. sent. 1, 19 (79 A).

[40]) De sacr. II, 1, 13 (413 B—C).

[41]) De sacr. II, 8, 11 (469 C).

Einzelfragen eingehen, an denen man damals seinen dialektischen Scharfsinn übte. Hugo hat sie schon dadurch als nebensächlich gekennzeichnet, dass er sie in sein Hauptwerk de sacramentis nicht aufnahm. Sie finden sich nur in der Summa sententiarum.[42]) Aber gerade an diese lehnt sich die weitere Entwickelung vielmehr an als an die Schrift de sacramentis.

Viele von diesen Fragen scheinen zum eisernen Bestande des Schulbetriebes gehört zu haben; die Art, wie Hugo sie meist einführt, (mit solet quaeri) beweist das. Um den Vergleich mit der späteren Entwickelung zu erleichtern, stelle ich sie hier schematisch, jede mit Hugos Antwort, zusammen und zwar genau in der Reihenfolge, wie bei ihm, denn auch das ist wichtig: [43])

1. Warum hat allein der Sohn Fleisch angenommen und nicht auch der Vater oder der Geist? Antwort vgl. S. 46.

2. Hat der Sohn eine Person oder eine Natur angenommen? — Eine Natur.

3. Welchen Sinn hat demnach die Aussage: homo est Deus? Antwort vgl. S. 49.

4. Hat der Sohn Leib und Seele gleichzeitig angenommen? Ja, vgl. S. 47.

5. Ist das Fleisch des Sohnes früher in Maria der Sünde verpflichtet gewesen? Ja, vgl. S. 47.

6. Hat Christus im Abraham dem Melchisedek gezehntet? (Hebräer 7). Nein, denn seine Empfängnis war frei von jeder Konkupiszenz.

7. u. 8. Ist der Mensch Christus von der Konzeption an voll Gnade und Wahrheit gewesen? Hat er vollkommene Weisheit gehabt? Ja, vgl. S. 48.

9. Ist die Seele Christi allwissend gewesen? Nein, vgl. S. 48.

10. Ist sie allmächtig? Nein, S. 48.

11. Hat der Herr alle unsere Schwächen ausser der Sünde auf sich genommen? Kann man also von einem Nichtwissen

[42]) Noch zahlreicher sind die christologischen Einzelfragen in den unechten Quaestiones in epistolas S. Pauli. Hier sind wie beim Lombarden alle Möglichkeiten und Unmöglichkeiten erwogen.

[43]) Sum. sent. I, 15—19 (70—80).

des Menschen Jesus sprechen? Hat er Traurigkeit und Furcht empfunden? Antwort vgl. S. 47.

12. Hat Christus jemals ohne Erhörung gebetet? Nein.

13. Ist Christus eine Kreatur? Ja, aber mit der Einschränkung secundum quod homo.

14. Hat er secundum quod homo, einen Anfang? Ja, aber nur secundum quod homo.

15. Ist er ein filius adoptivus? Nein.

16. Ist er ewig, unermesslich, unsterblich? Nein, secundum quod homo, nicht.

17. Hat er Glaube, Liebe, Hoffnung gehabt? Die Liebe gewiss, den Glauben nicht, die Hoffnung nur im gewissen Sinne.

18. Hat er sich selbst etwas erworben? Ja, in einem gewissen Sinne doch.

19. Sind Gott und Mensch als Teile der Person Christi anzusehen? Nein.

20. Konnte Christus sündigen? An und für sich, ja, nicht aber in seiner Verbindung mit dem Logos.

21. Warum wollte Christus gerade eines Todes sterben, durch den viele sich verschuldigen mussten? Um uns zur Liebe zu ihm zu bewegen.

22. Ist im Tode die Gottheit von der Menschheit getrennt gewesen? Nein. Die Seele ist vom Leibe getrennt gewesen, die Gottheit blieb mit beiden vereint. Vgl. S. 50.

In der Beantwortung dieser 22 Fragen erschöpft sich in Hugos Sentenzen die Aufgabe der Christologie. Das Dogma löst sich in eine Reihe von Einzelfragen auf.

Hugo zieht sich also wohl im entscheidenden Punkte seiner Christologie auf das Mysterium zurück. Das hindert ihn aber nicht, vorher und nachher von der dialektischen Methode ausgiebigen Gebrauch zu machen. Obwohl er demnach an der entscheidenden Stelle auf der Seite der Gegner Abälards steht, hat er mit ihm nicht nur in der Methode soviel gemeinsam, dass eine Vermittelung zwischen beiden Männern wohl möglich war.

V.

Der vorläufige Abschluss der mittelalterlichen Christologie unter dem Einflusse Abälards. Die abälardischen Sentenzenbücher. Robertus Pullus, Petrus Lombardus und seine Schule.

Kein theologischer Lehrer aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts hat soviel Einfluss gewonnen wie Abälard.[1]) Die lebhaften Klagen seiner Gegner[2]) über die Verbreitung seiner Schriften und Lehren waren durchaus berechtigt. Abälards Ansichten bilden die Grundlage für die weitere Entwickelung der Christologie. Wie gross sein Einfluss war, beweisen die uns überkommenen Sentenzenbücher.[3]) Unter ihnen muss man zwei oder, wenn man die von Walter von St. Viktor[4]) fälschlich für ein Werk Abälards gehaltenen und demgemäss behandelten Sententiae divinitatis[5]) hinzunimmt, drei Gruppen scheiden. Die erste Gruppe bilden die von Rheinwald herausgegebenen Sententiae Abälardi[6]) und die Sentenzen von St. Florian.[7]) Zur zweiten Gruppe gehören die Sentenzen Rolands,[8]) des späteren Papstes Alexander III., und die des Magisters Omnebene.[9]) Sie beweist uns die Existenz einer stark von Abälard abhängigen theologischen Schule zu Bologna.[10]) Einen

---

[1]) Das Gegenteil behauptet Deutsch a. a. O. S. 427; er ist aber von Denifle widerlegt (a. a. O. S. 614).

[2]) Oft zusammengestellt, z. B. auch von Denifle, S. 613.

[3]) Vgl. den Aufsatz von Denifle a. a. O. I, 402—469, 584—624.

[4]) Contra quatuor Labyrinthos Franciae, Auszüge daraus herausgegeben von du Boulay (bei Migne P. L. 199, von 1129 an).

[5]) Von Denifle in zwei Handschriften aufgefunden (a. a. O. S. 408—417).

[6]) Berlin, 1835.

[7]) Handschrift XI, 264 zu St. Florian, noch nicht herausgegeben; über sie handelt ihr Entdecker Denifle, S. 424—434.

[8]) Herausgegeben von Gietl, Freiburg 1891.

[9]) Noch ungedruckt, Gietl fügt seiner Ausgabe der Sentenzen Rolands Auszüge zur Vergleichung bei.

[10]) Denifle S. 621.

besonderen Standpunkt nehmen die sicher nach 1141 geschriebenen,[11]) möglicherweise von Petrus Lombardus abhängigen Sententiae divinitatis ein. Da aber leider nur einzelne Citate aus ihnen gedruckt vorliegen, ist es zweifelhaft, ob sie in diesen Kreis gehören.[12])

Die erste Gruppe wiederholt lediglich Ansichten Abälards. Von den bei Hugo aufgezählten Einzelfragen (vgl. S. 51—52) finden sich demnach in den sogenannten Sentenzen Abälards[13]) nur folgende behandelt: 2, 3, 9, 11, 19, 22. Davon scheidet die erste[14]) für die Vergleichung aus, da ihre Beantwortung unumgänglich war. Alle übrigen[15]) betreffen Fragen, in denen Abälard seine Sondermeinungen hatte, die hier natürlich wiederholt werden. Dagegen fehlen alle diejenigen, die sich deutlich als traditionelle Schulfragen erkennen lassen. Nur eine Frage[16]) wird aus der Tradition herübergenommen, wie die Art ihrer Einführung (mit solet quaeri, wie bei Hugo) beweist; wie sich das Einwohnen Gottes im Gottmenschen von dem in seinen Heiligen unterscheide. Dass die Sentenzen gerade diese Frage und zwar sie allein herübernehmen, ist höchst bezeichnend.

Die Sentenzen von St. Florian scheinen im ganzen denselben christologischen Stoff zu behandeln, wie die zuerst genannten. Soviel sich aus den Anmerkungen bei Gietl ersehen lässt, ist wohl nur die Beantwortung der 17. Frage Hugos aus der Schultradition herübergenommen und wird in seinem Sinne, aber wohl unabhängig von ihm beantwortet.[17])

Aus der zweiten Gruppe liegen bis jetzt nur die Sentenzen des Rolandus Bandinellus gedruckt vor. In ihnen ist die

---

[11]) Dies geht aus dem Citate bei Denifle S. 415 hervor, wo christologische Ansichten Abälards mit den Worten abgelehnt werden: Dampnata sunt ista tamquam profana et sacrilega.

[12]) Auf Walter von St. Viktors Auszüge darf man sich nicht verlassen. Denifle hat nachgewiesen, dass er seinen Autor oft gerade das Gegenteil seiner eigentlichen Meinung sagen lässt.

[13]) Ich citiere die Sentenzen nach Migne 178, 1695—1758, da sie in Cousins Ausgabe nicht vollständig abgedruckt sind.

[14]) Kap. 24 (1732 B—C).

[15]) Kap. 24—27 (1732—1738).

[16]) Kap. 24 (1732 D).

[17]) Gietl a. a. O. S. 185, Anm.

abälardische Vorlage überall deutlich erkennbar.[18]) Inhalt und Gedankenfolge stammt von dort. Auch dann, wenn sich Roland gegen Abälard erklärt, steht er unter dem Einfluss seiner Gedanken. Es ist kaum zufällig, dass er unter den Gegnern, die er bekämpft, nur Abälard mit Namen nennt.[19]) Aber neben ihm gewinnt Hugo Einfluss, weniger dessen Hauptwerk de sacramentis, auf das es vielleicht zurückzuführen ist, dass Roland die Lehre von der Inkarnation dem Begriff des sacramentum unterordnet und nicht wie Abälard es gethan haben wird, als Teil der fides behandelt. Wohl aber sind Hugos Sentenzen deutlich benutzt. Roland nimmt aus ihnen, aber nicht in ihrer Reihenfolge und nicht wörtlich von ihnen abhängig, noch 8 weitere Fragen herüber: 4, 5, 8, 12, 13, 15, 17, 18.[20]) Damit ist der wesentliche Stoff Hugos in die abälardische Vorlage hinübergeführt. Das Verhältnis zwischen ihnen gestaltet sich nun so, dass überall da, wo Abälard und Hugo übereinstimmen, auch Roland keine Abweichung zeigt. Wo Abälard mit Hugo zwar sachlich übereinstimmt, aber anders formuliert, schliesst sich Roland mehr an ihn an. So lehrt er einen doppelten Willen der menschlichen Natur Christi, die voluntas carnis und die voluntas rationis und nicht wie Hugo einen dreifachen. Aber er mildert die Spannung, die bei Abälard zwischen dem doppelten Willen eintreten kann. Denn es handelt sich ihm nicht um einen Gegensatz des Willens selbst, sondern nur um einen seiner Objekte.[21])

Dagegen entscheidet er sich da meist für Hugo, wo Abälard Widerspruch gefunden hatte. Er will die beiden Naturen Christi nicht als partes[22]) Christi bezeichnet und für ihr Verhältnis zu einander nicht das Bild der menschlichen Doppelnatur[23]) gebraucht sehen. Die Verbindung zwischen ihnen ist fester als die zwischen Seele und Leib. Hierin nähert er sich also Hugo.

---

[18]) Gietl a. a. O. Vorrede, S. XXI—XXXIV.
[19]) Gietl a. a. O., S. LIX.
[20]) Ebenda S. 163—193.
[21]) A. a. O. S. 185, 15—17.
[22]) A. a. O. S. 172, 177.
[23]) Ebenda.

Aber er leugnet mit Abälard gegen ihn, dass die Seele Christi dieselbe Weisheit besessen habe, wie der Logos.[24]) Und er nimmt auch andere Fragen auf, die sich nicht bei Hugo finden. Von ihnen steht die Frage, (No. 1) ob Christus die dritte Person der Trinität sei, in unverkennbarer Beziehung zu Abälard. Roland lehrt,[24a]) Christus sei die dritte Person der Trinität aber nur secundum quod Deus. Das klingt wie eine Ablehnung der Ansicht Abälards, ist aber genau genommen kein Widerspruch gegen sie, sondern eher eine Ablehnung dessen, was Abälard mit Unrecht vorgeworfen wurde.

Aber, auch wenn man den Einschlag viktorinischer Gedanken und die abälardische Grundlage wegnimmt, verbleibt Roland ein Rest eigener Gedanken. Dazu gehören die Fragen No. 2, ob zwei Söhne in Christo gewesen seien,[24b]) 3, ob er Logos oder Mensch oder Logos und Mensch sei,[24c]) 4, ob in ihm ein Kampf zwischen Fleisch und Geist gewesen sei,[24d]) 5, ob er selig gewesen sei[24e]) oder 6, nach dem Tode seliger geworden sei,[24f]) 7, ob er im Tode aufgehört habe Christus zu sein,[24g]) 8, ob er aufgehört habe Mensch zu sein.[24h]) Von diesen Fragen, die ich der Kürze wegen mit Zahlen bezeichne, beantwortet Roland No. 2, 4, 6, 7 mit „nein“, 5 mit „ja“, 8 je nach der Auffassung von homo mit „ja“ oder „nein“. Bei Frage 5 entscheidet er sich, dem abälardischen Sprachgebrauche entsprechend, für die Formel Deus et homo. Indessen will das wenig besagen, da die entgegengesetzte Formel Deus vel homo wohl niemand angenommen hätte.

Bedeutungsvoll ist aber auch, was Roland nicht sagt. Er lässt die gerade den abälardischen Sentenzen ganz eigentümliche Frage nach dem Innewohnen Gottes in Christo fort und

---

[24]) A. a. O. S. 170.
[24a]) A. a. O. S. 177.
[24b]) A. a. O. S. 171.
[24c]) A. a. O. S. 177.
[24d]) A. a. O. S. 184.
[24e]) A. a. O. S. 187.
[24f]) A. a. O. S. 188.
[24g]) A. a. O. S. 192.
[24h]) A. a. O. S. 193.

damit verschwindet dieser Gedanke überhaupt, soviel ich sehe, für die Zukunft. Er sagt auch nichts darüber, ob der Logos den menschlichen Leib durch Vermittlung der Seele angenommen habe. Aber die Art, wie er vom Tode Jesu spricht, beweist, dass er auf Seiten Hugos steht.

Trotzdem ist die ganze christologische Stimmung mehr abälardisch als viktorinisch. Roland scheidet stark zwischen den beiden Naturen und sucht überall der menschlichen ihr Recht zu wahren. Von einem Mysterium der Inkarnation hören wir nichts. Zwar sagt er nicht, wie er sich die Bedeutung der Ausdrücke „Gott ist Mensch" und „der Mensch ist Gott" denkt, ob abälardisch oder viktorinisch. Er vermeidet sie so viel als möglich und legt lieber die Prädikate der einen Natur nicht der andern sondern der Person bei. Wohl weist er ausdrücklich zurück, dass der Logos nur in Christo sei, aber das andere erst recht, quod homo assumptus sit filius virginis, [25]) wenigstens wenn man unter homo nur die Natur des in die Gottheit aufgenommenen versteht. Denn man darf als Subjekt aller Aussagen von Christo nur die Person denken. Und eine Person ist Christus im eigentlichen Sinne nur secundum quod Deus. Streng genommen ist er secundum quod homo weder eine Person, noch überhaupt etwas, sondern nur eine Art zu sein: „cum secundum quod homo non sit persona et ut verius loquamur nec mentiamur, nec aliquid; non enim ex eo, quod Christus homo est, aliquid; sed potius si fas est, dici potest alicuius modi.[26]) So scharf hatte Abälard die Folgerung aus der Unveränderlichkeit Gottes nicht ausgesprochen. Hier bahnt sich das an, was man später bei Petrus Lombardus als Nihilianismus verdammte. Man begreift, dass es Papst Alexander III. nicht leicht geworden ist gegen das einzuschreiten, was er selbst einst gelehrt hatte.

Um völlige Klarheit zu schaffen, müsste nun eine ähnliche Einzeluntersuchung über die Sentenzen des Omnebene folgen. Indessen reichen die zahlreichen Auszüge bei Gietl doch nicht hin, um aus ihnen ein gesichertes Resultat zu gewinnen. Ich

---

[25]) S. 171.
[26]) S. 176—177.

verweise darum im einzelnen auf die Untersuchungen Gietls und stelle aus ihm nur fest, dass der Einfluss Hugos bei Omnebene noch grösser ist als bei Roland. Hugos Sentenzen werden hier wiederholt wörtlich ausgeschrieben, auch andere Schriften Hugos, unter ihnen auch de sacramentis, werden sicher benutzt.[26a])

Die Sentenzenbücher beweisen, dass sich schon zu Lebzeiten Abälards ein fester Lehrtropus zu bilden begann, der sich im wesentlichen auch später gleichblieb. Neben dieser kompendienartigen Darstellung steht von Anfang an eine reichere Ausführung, die christologisch denselben Charakter annimmt: Die Grundlage stammt von Abälard, nur vermeidet man alle Formeln, die Anstoss erregt hatten, sucht das ganze korrekter zu gestalten und die Gegensätze zu verwischen. Da man auch alle von den Gegnern aufgeworfenen Fragestellungen zu beantworten sucht, steht das System bereits in Gefahr, sich in eine Reihe von Einzelfragen aufzulösen.

Diesen Typus repräsentiert zuerst Robert Pullus.[27]) Er gibt zunächst eine systematische Darstellung seiner eignen Christologie, nur im Zusammenhang mit ihr geht er auf die einzelnen Schulfragen ein. Er erliegt demnach der angedeuteten Gefahr noch nicht. Nur an einer Stelle versucht er die Lehre von der Inkarnation weiter zu bilden, aber mit wenig Erfolg. Robert ist Creatianer. Nach seiner Ansicht bildet sich im Augenblicke der Empfängnis zunächst nur die Grundlage des menschlichen Leibes. Erst später[28]) tritt zu ihr die Seele hinzu. Robert wendet diese damals herrschende physiologische Ansicht auch auf die Entstehung der menschlichen Natur Christi an. Der Mensch Christus ist ebenso entstanden wie die anderen Menschen, nur ohne Zuthun des Mannes

---

[26a]) S. XLIV.

[27]) Seine Sentenzen bei Migne P. L. 186, 625—1151. Dort wird die Christologie besonders im 3. und 4. und im Anfang des 5. Buches behandelt. Danach die Citate.

[28]) An welchem Tage, sagt R. nicht ausdrücklich, die herrschende Ansicht, so schon Augustin, war am 46.

und Befleckung der Erbsünde. Denn Gott, genauer der heilige Geist in Verbindung mit der Dreieinigkeit ist nicht der Vater, sondern nur der Urheber der Empfängnis.[29]) Die Vereinigung der beiden Naturen zerfällt demnach in zwei zeitlich gesonderte Akte: Zuerst verbindet sich im Augenblicke der Empfängnis die göttliche Natur nur mit dem menschlichen Fleische, mit der menschlichen Seele erst dann, wenn das menschliche Fleisch beseelt wird:[30]) „carni unitur Deus prius inanimatae, post animatae.“ [31])

Dieselbe Person bestand also zuerst aus Gott und dem menschlichen Leibe ohne die Seele und dann aus Gott und dem Leib mit der Seele. Die Verbindung Gottes mit dem Menschen bestand also ebensowohl vor der vollen Entstehung des Menschenlebens als während seines Todeszustandes.[32]) Das ist allgemeine Lehre seit Hugo. Christi Person bestand aber zuerst aus zwei, dann aus drei Naturen.[32a]) Ein späterer Kommentator Roberts sagt also mit Recht, dass er eine „conceptio successiva“ lehre.[33])

Auch sonst ist Robert in der Gruppierung des christologischen Stoffes relativ selbständig. Mit seinen Aussagen über die einzelnen Naturen steht er dem Hugo von St. Viktor nahe und darum auch dem Abälard. Denn beide unterscheiden sich hier nicht wesentlich. Er lehrt mit Hugo, dass der menschlichen Natur Christi die volle Weisheit zukomme[34]) und zwar von Jugend auf. Als Mensch ist Christus

---

[29]) Sent. III, 15 (781 C). Auch R. verwahrt sich gegen jede grobsinnliche Auffassung der conceptio de spiritu.

[30]) III, 16, III, 19—20.

[31]) III, 19 (789 D).

[32]) Ebenda 790.

[32a]) III, 20 (792 A).

[33]) Hugo Mathoud in seinen Bemerkungen zu Roberts Sentenzen (bei Migne P. L. 186, 1037 D). Bach a. a. O. II, 220, nimmt den Ausdruck wieder auf. Wenn er aber R. deshalb einen „Vorläufer der modernen Kenotik“ nennt, so kann das nur irreführen. Auch Robert von Melun wirft dieselbe Frage auf wie Pullus, entscheidet sich aber in entgegengesetztem Sinne, also gegen die unio successiva. Vgl. Bach a. a. O. 172. Was Robert von Melun sonst andern nachschreibt (bei Bach S. 170—180), ist bedeutungslos.

[34]) III, 23 (796 B), 30 (806 A).

von vornherein vollkommen. Man kann also auch nicht von seinem Zunehmen, von einem Verdienste für sich u. s. w. reden.[35]) Die Möglichkeit, dass er sündigte, gilt nach der Ansicht der meisten Theologen nur abstrakt.[36]) Ihm ist alle Gewalt gegeben,[37]) wenn man auch nicht von einer Allwissenheit und Allmacht des Menschen reden darf. Weil ihm dies alles nur gegeben ist, ist er geringer als der Vater.[38]) Dass er leidet, zagt, bangt und stirbt, ist sein freier Wille. Er wollte sterben, darum musste ihm auch bange sein vor dem Tode, das forderte seine Natur. Robert spricht von einem „spontaneus pavor."[39]) „Horruit ergo, ut natura exigit, mortem Christus, sed sponte."[40]) Vielleicht geht Robert hier noch über Hugo hinaus. Dessen Lehre von dem vierfachen Willen Christi hat er sich nicht angeeignet, sondern scheidet zwischen der Neigung (affectus animi ex carne nati), die dem Tode widerstrebt,[41]) trotzdem auch sie Gott gehorchen und sich der Mitmenschen erbarmen will, und dem Willen Gottes und der Vernunft, die ihn fordern.[42]) Aber dieser Gegensatz ist nur scheinbar. Gott oder die Vernunft befiehlt, und der menschliche Wille gehorcht.[42a]) Die Liebe gegen die Mitmenschen und der Gehorsam gegen Gott, die die Menschenseele erfüllen, überwinden die natürliche Furcht vor dem Tode. Mit dem Gebete in Gethsemane wollte der Herr uns nur einen Blick in seine zagende Seele thun lassen.[43]) Das eigentliche Wesen, das dem

---

[35]) III, 24 und folgende.

[36]) IV, 1 (806 B).

[37]) IV, 5 (810 C).

[38]) III, 30 (806 A).

[39]) IV, 6 (812 C, D).

[40]) Ebenda.

[41]) Hier haben wir also das, was Deutsch bei Abälard sucht.

[42]) A. a. O. 813 D—814 B. Vgl. auch Anm. 43.

[42a]) Es wechselt voluntas Dei atque rationis und voluntas Dei sive rationis.

[43]) Dummodo orantis verba proferebat, affectum animi sui ex passionis horrore pavefacti nobis indicare curabat, qui talis utique erat, ut nisi obediendo Deo, compatiendo proximo, astringeretur passioni, mallet eam tanquam amaram liberante Deo evadere (813 C—D).

Menschen schon auf Erden zukam, zeigt die Verklärung auf dem Berge.[44])

Dagegen denkt Robert über das Verhältnis der beiden Naturen zu einander ähnlich wie Abälard. Er löst also den durch Hugo geschaffenen Kompromiss zwischen dem gesteigerten religiösen Gefühl und der theologischen Wissenschaft. Er lehnt wohl einzelne Formeln Abälards ab, die seiner Zeit bedenklich erschienen. Christus ist ihm nicht aus verschiedenen Teilen zusammengesetzt.[45]) Die Verbindung zwischen seinen Naturen ist enger als die zwischen Leib und Seele, sie besteht schon vor wie nach dem irdischen Leben Christi.[46]) Aber desto energischer betont er: Gott ist nicht Mensch und der Mensch ist nicht Gott, wenigstens nicht per naturam, wohl aber per gratiam; d. h. die Gnade hat Gott und Mensch zu einer Person gemacht;[46a]) die ist nun Gott und Mensch.

Die gottmenschliche Persönlichkeit kommt also nicht durch eine Veränderung der göttlichen Natur zu stande, indem Gott Mensch würde. — Werden gibt es für Gott nicht — sondern nur durch eine Verbindung der göttlichen Natur mit der menschlichen.[47]) Gott und Mensch sind einer, aber nicht eins, unus, aber nicht unum.[48]) Es kommen also wohl der Person die Prädikate beider Naturen zu: Christus ist nicht nur nuncupative, sondern essentialiter Gott und Mensch.[49]) Dagegen ist Gott nicht essentialiter, sondern nur personaliter Mensch.[50])

Trotzdem überträgt die Schrift und der gewöhnliche Sprachgebrauch um der persönlichen Verbindung willen die Prädikate der einen Natur unbedenklich auf die andere. Man sagt, Gott ist gestorben, begraben; man nennt den Gottessohn Menschen-

---

[44]) III, 22 (795 B).

[45]) II, 10 (734 B—C).

[46]) III, 17 (784 C).

[46a]) Quare nec Deus homo, nec homo Deus per naturam est, attamen per gratiam est. Haec gratia Deum et hominem effecit unam personam, propter quam Deus et homo unus est Christus (786 A).

[47]) III, 16 (784 A).

[48]) II, 10 (734 B).

[49]) III, 18 (787 A).

[50]) III, 17 (786 C).

sohn.[51]) Das darf man thun, wenn man sich nur davor hütet, den Menschen im Sinne einer Wesensverwandlung Gott zu nennen.[52]) Auf keinen Fall ist aber der Mensch oder seine Seele die dritte Person der Trinität[53]); dagegen hat die eine Natur an den Werken der anderen Anteil. Gott erlöst durch das Leiden des mit ihm vereinten Menschen die Welt; der mit Gott vereinte Mensch thut Wunder u. s. w.[54]) Deshalb kommt ihm auch von unserer Seite dieselbe Verehrung wie Gott zu.[55]) Durch ein Allmachtswunder kommt zudem dem Leibe des Erhöhten die Eigenschaft zu, an mehreren Orten zugleich zu sein. Das ist seit Guitmund von Aversa um der Lehre von der Transsubstantiation willen allgemein anerkannt.

Wir sehen also: bei allem Entgegenkommen gegen den kirchlichen Sprachgebrauch ist die abälardische Grundlage im wesentlichen beibehalten. Nur einzelne Konsequenzen und Schärfen Abälards werden abgelehnt. Dieselbe relative Selbständigkeit, die Robert in seiner eigenen systematischen Entwickelung zeigt, beweist er auch dem breiten Strome der christologischen Einzelfragen gegenüber, dem schon Hugo von St. Viktor in seinen Sentenzen Raum gewährt hatte. Er nimmt wohl, wie schon aus dem bisherigen ersichtlich ist, gelegentlich zu ihnen Stellung, aber den meisten von ihnen gegenüber verhält er sich ebenso ablehnend wie Abälard und die älteren Sentenzenbücher. Eine Ausnahme macht er nur bei denen, die wirklich bedeutungsvoll sind, also bei den Fragen nach dem Willen des Menschen Christus, nach seiner Weisheit und Macht. In unmittelbarem Zusammenhang damit stehen die weiteren, ob Christus Furcht und Schrecken empfunden habe, ob er in Gethsemane wirklich gebetet habe. Nimmt man dazu noch die Frage, ob Christus mit seiner Liebe wirklich etwas verdient, die Robert wohl aus anderen Gründen bedeutungsvoll ist, so dürfte alles erwähnt sein, was er mit der sonstigen Überlieferung gemeinsam hat.

---

[51]) III, 16 (784 A).

[52]) Robert selbst vermeidet es fast konsequent (III, 17) (784 D).

[53]) III, 20 (791 D).

[54]) III, 28 (803 D).

[55]) Ebenda.

Was Robert Pullus begonnen, führt Petrus Lombardus[56]) weiter aus. Hinter der Fülle der angeführten Väterstellen tritt seine eigene Meinung oft sehr zurück, überall sucht er zu vermitteln und zu limitieren; das christologische Dogma löst sich ganz in eine Menge von Einzelfragen auf. Sachlich befindet er sich nur selten in Differenz von Robert. Nur lehnt er dessen Sonderansicht von der conceptio successiva, die Robert selbst nur mit grosser Reserve vorgetragen hatte, wieder ab. Der Sohn Gottes hat Leib und Seele gleichzeitig angenommen[57]) und zwar den Leib durch Vermittelung der Seele.[58]) Denn das göttliche Wesen ist viel zu zart, um sich unmittelbar mit dem Leibe zu verbinden. Petrus Lombardus beruft sich dafür auf Johannes Damascenus,[59]) der überhaupt sehr häufig sein Gewährsmann ist. Aber auch Abälard und ebenso Hugo[60]) teilen diese Ansicht. Dagegen zieht der Lombarde daraus nicht die ganz folgerichtige Konsequenz Abälards, dass im Todeszustand Jesu die Gottheit nur mit der menschlichen Seele Gemeinschaft gehabt habe. Er lehrt mit Hugo, den er hier fast wörtlich citiert, dass im Tode die Seele vom Fleische gelöst gewesen sei.[61]) Den Widerspruch zwischen beiden Aussagen gleicht er nicht aus.

Sonst können wir uns über die Einzelaussagen des Lombarden von den beiden Naturen ziemlich kurz fassen. Er hat die bei Hugo aufgezählten 22 Fragen (siehe oben S. 51—52) sämtlich aufgenommen, teilweise sogar in derselben Reihenfolge, in der sie bei Hugo behandelt werden. Seine stoffliche und litterarische Abhängigkeit von diesem ist unverkennbar; wenn sich auch eine wörtliche Entlehnung nur

---

[56]) Sententiarum libri IV. Ich citiere nach dem Texte in der Bonaventura-Ausgabe des Bonaventura-Kollegiums von Quaracchi, Bd. 3, 1887 und den gewöhnlichen Einteilungen, die von P. L. zuweilen abweichen.

[57]) L. III, d. 2, 3. 3, 4.

[58]) D. 2, 2.

[59]) Petrus Lombardus benutzt wohl die 1135 erschienene Übersetzung des Burgundio von Pisa.

[60]) Nach Bach, der allerdings hier fehlerhaft citiert, a. a. O. S. 196, Anm. 7.

[61]) D. 21, 1—3.

einmal nachweisen lässt, so sind Anklänge an Hugos Sentenzen nicht selten.[62]) Auch die Antworten, die er auf diese Fragen gibt, stimmen meist mit Hugo überein. Er scheidet aber bei den Aussagen über die Furcht und Traurigkeit des Menschen Jesus unter dem Einflusse Roberts, aber psychologisch präziser als dieser zwischen dem affectus rationis und dem affectus sensualitatis.[63]) Über die Allwissenheit und Allmacht des Menschen Christus sagt er kurz und bestimmt: die Seele Christi weiss alles, was Gott weiss,[64]) aber sie fasst es nicht so deutlich auf und ist darum im Wissen Gott nicht gleich, dagegen kann sie nicht alles was Gott kann.[65]) Aber in weitere Erörterungen lässt er sich nicht ein. Das bedeutet also eine Abschwächung der hugonischen Ansicht nach Abälard hin.

Ausserdem behandelt der Lombarde aber eine Reihe von weiteren Fragen, die sich bei Hugo noch nicht finden. Einzelne von ihnen behandelt auch Roland, aber nichts spricht für eine Abhängigkeit des Lombarden von ihm. Im Gegenteil, die Thatsache, dass der Lombarde andere Fragen Rolands, unter ihnen die sehr wichtige erste, garnicht beachtet, schliesst eine Benutzung Rolands geradezu aus. Woher der Lombarde diese Fragen und die weiteren, die sich noch bei ihm finden, entnommen hat, wird sich bei dem gegenwärtigen Bestande der Überlieferung wohl kaum feststellen lassen. Jedenfalls merkt man bei den meisten Einzeluntersuchungen des Lombarden, dass die Fragen, die er entwickelt, nicht mehr strittig waren. Er pflanzt einfach die Schultradition fort.

Nur zwei Fragen sind ausgenommen, die eine,[66]) ob die göttliche Natur die menschliche angenommen habe oder die göttliche Substanz die menschliche. Das steht von vornherein fest, dass die Person die Natur angenommen habe und nicht etwa eine Person. Dagegen kann man nur mit Einschränkungen gelten lassen, dass die göttliche Natur die menschliche angenommen habe, nämlich nur in der Person des Sohnes. Man

[62]) Vgl. die Anmerkungen in der genannten Ausgabe.
[63]) D. 17, 2.
[64]) D. 14, 1.
[65]) D. 14, 2.
[66]) D. 5.

muss also wohl scheiden: Nicht in dem Sinne kann man von der göttlichen Natur sagen, sie sei Mensch geworden oder sie sei Mensch, wie man das vom Sohne Gottes aussagt.[67]) Vom Sohne Gottes, also von der Person sagt man, er sei Mensch geworden nicht allein in dem Sinne, weil er einen Menschen, d. h. die menschliche Natur angenommen hat, sondern auch in dem besonderen Sinne, dass er ihn in sein einzigartiges und einzelpersönliches Sein aufgenommen hat; dagegen hat die göttliche Natur wohl die Daseinsform eines Menschen angenommen, aber nicht in ihre Besonderheit und Einheit. Der Satz: Gott ist Mensch geworden, gilt also nur mit Einschränkungen.

Um ihn handelt es sich auch bei der zweiten Frage,[68]) aber nicht um sein Subjekt, sondern um sein Prädikat. Wenn man sagt, Gott ist Mensch, ist Mensch geworden, ist er da etwas oder wird er etwas, was er an und für sich nicht ist? oder sagt man das von ihm in irgend einem anderen Sinne? Hier tritt das von Abälard überkommene Problem also wieder deutlich und scharf zu Tage. Allerdings entscheidet sich Petrus Lombardus nur sehr vorsichtig und zögernd. Die Sentenzen Rolands sprechen hier viel unumwundener. Eigentlich lässt er die Frage sogar ganz offen. Man kann es nur fühlen, was seine eigene Meinung hierin war. Er führt drei Auffassungen dieser Frage an. Entweder fasst man in dem Satze: Gott wird Mensch, der Mensch wird Gott, das Prädikat in vollem realen Sinne des Wortes. Dann wäre also Gott jetzt etwas, was er nicht immer war: das ist unvereinbar mit der Gotteslehre des Lombarden. Diese Ansicht weist er also schon damit ab, dass er zum Schluss eine Substanzveränderung in Gott auf jeden Fall ablehnt.[69])

Oder der Satz: „Gott wird Mensch“ heisst nur: dieselbe

---

[67]) D. 5, 2. Ad quod dici potest quod Dei filius dicitur factus homo vel esse homo, non solum, quia hominem assumpsit, sed quia ipsum in unitatem et singularitatem sui id est personae accepit. Natura autem divina hominem quidem accepit i. e. hominis formam sibi univit, sed non in singularitatem et unitatem sui (Ed. Qu. S. 120).

[68]) Dist. 6—7.

[69]) D. 7, 3 (Ed. Qu. S. 168).

Person war erst nur Gott, dann aber Gott und Mensch, sie war zuerst eine einfache Subsistenz und ist nachher ein compositum geworden,[70]) das aus mehreren Teilen besteht. Dagegen führt Petrus L. besonders ein Wort Augustins ins Feld, das davor warnt Gott und Mensch als Teile der Person Christi zu bezeichnen. Dann wäre der Sohn vor seiner Menschwerdung noch nicht ein Ganzes gewesen, sondern wäre es erst durch die Annahme der Menschennatur geworden, und das ist undenkbar.

Oder man lehnt die beiden ersten Ansichten ab und lehrt, dass Gott secundum habitum Mensch geworden sei. Der Lombarde gibt dann eine Auslegung dieses vieldeutigen Ausdrucks, die sich vollkommen an Abälard anschliesst. Man sagt deshalb, Gott ist Mensch geworden, weil er einen Menschen angenommen hat, quia est habens hominem.[70a]) Mit anderen Worten, Gott ist und bleibt, was er ist, er tritt nur in ein neues Verhältnis, er zieht einen neuen Menschen an wie ein Kleid (indumentum).[71]) Gott ist also nicht essentialiter Mensch, aber auch nicht accidentaliter[72]) — diese bestimmte Aussage vermeidet Petrus L. allerdings —, sondern personaliter oder unitate personae. Um diese letzte klare Entscheidung drückt sich Petrus L. herum, aber seine Ansicht ist es. Das wird auch dadurch deutlich, dass er es ablehnt, dass Christus als Mensch eine Person oder irgend etwas sei,[73]) es sei denn, dass man unter diesem „als“ die Einheit der Person zu verstehen habe.

Daraus folgt dann auch, dass Christus secundum hominem nicht der Sohn Gottes im eigentlichen Sinne sei, obwohl durch die Gnade der persönlichen Einheit der Sohn Gottes des Menschen Sohn sei. Trotz aller Nachgiebigkeit in Einzelheiten hält also Petrus L. gerade im entscheidenden Punkte die Ansicht Abälards fest oder lehnt sie wenigstens durchaus nicht ab, während er mit seiner eigenen Entscheidung zurückhält.

Ebenso unentschieden zeigt er sich auch in der Frage, ob der menschlichen Natur Christi latria oder nur eine einzigartige

---

[70]) D. 6, 3; 7, 1.
[70a]) D. 7, 2 (Ed. Qu. S. 167).
[71]) D. 6, 4 (S. 145).
[72]) D. 6, 4.
[73]) D. 10 1.

dulia zukomme. Er führt hierfür nur die Zeugnisse der Väter an und sagt zum Schluss: his auctoritatibus praemissae investigationis absolutio explicatur.[74]) Nun kann sich jeder das Seine denken.

Demnach ergibt sich: Weil sich bei Petrus Lombardus verschiedene Einflüsse begegnen und er die entgegengesetzten Ansichten eigentlich nur nebeneinanderstellt, ohne sie zu vermitteln, so bietet er eine Lösung der Probleme noch nicht. Durch die Bedeutung, die er für die weitere Entwickelung hatte, hat er aber die christologische Grundstimmung Abälards der Zukunft, wenn auch nicht ungetrübt, übermittelt. Sie mit anderen Elementen auszusöhnen, ward der späteren Scholastik zum willkommenen Tummelplatz ihres dialektischen Scharfsinnes.

Der getreueste Schüler des Lombarden ist Peter von Poitiers.[75]) Seine christologischen Ansichten im einzelnen zu entwickeln erscheint unnötig, da er die Lehren seines Meisters meist fast wortgetreu wiederholt. Über einzelne Fragen, die bei dem Lombarden ausführlich behandelt werden, geht er kürzer hinweg. Man merkt, dass das Interesse an ihnen geringer geworden ist. Nur hin und wieder drückt er sich genauer aus. So sagt er ausdrücklich, dass sich Christus schon in seiner Empfängnis von allen anderen Menschen unterscheide, weil er Leib und Seele gleichzeitig annehme, während sonst der Fötus erst am 46. Tage eine werdende Seele erhalte.[76]) Auch räumt er den Anstoss beiseite, der darin lag, dass der Lombarde lehrt, dass Christus den menschlichen Leib nur durch Vermittelung der menschlichen Seele angenommen habe, während er doch behauptet, dass die göttliche Natur auch während der Trennung von Leib und Seele im Todeszustand Christi mit dem menschlichen Leibe verbunden gewesen sei. Die göttliche

[74]) D. 9. Darum ist der Lombarde hier auch sehr verschieden verstanden worden.

[75]) Sententiarum libri V bei Migne P. L. 211, 779—1280.

[76]) 211, 1163 B.

Natur bedurfte wohl zu ihrer Vereinigung mit dem Leibe der Vermittelung der Seele, nicht aber zu ihrem Vereintsein.[77])

Aber das kann man kaum Abweichungen oder gar Weiterbildungen der Lehren des Meisters nennen. Auch in dem Punkte, wo der Lombarde scharf angefochten worden war, steht Peter von Poitiers ganz auf seiner Seite, gebraucht aber eine etwas anders klingende Terminologie. Er fragt: was bedeutet das Wort „homo“ in den Sätzen „Deus factus est homo“ oder „Deus est homo“ die Person oder ein accidens?[78]) Doch wohl nur ein accidens. Dann aber ist Gott secundum quod est homo, non aliquid sed alicuius modi.[79]) M. a. W. der Satz: „Gott wird Mensch“ sagt nicht ein neues Sein von Gott aus, sondern nur eine neue Beziehung. Es kehrt also hier die Formel Rolands reiner wieder. Zwar lehnt Petrus v. P. den Satz: „Christus secundum quod est homo, est aliquid“ nicht absolut ab; wenn man unter dem secundum quod die Einheit der Person versteht, kann man sich ihn gefallen lassen, aber damit wäre wohl auch der Lombarde einverstanden.

Es ist unnötig, die Entwickelung über Petrus Lombardus und seine Schüler hinaus zu verfolgen, wenn man überhaupt noch von einer solchen sprechen darf. Die christologische Entwickelung ist vorläufig in Petrus Lombardus zum Abschluss gelangt. Es ergibt sich demnach als Resultat: die von der neuen Frömmigkeit ausgehenden Motive der lebendigen Christusanschauung sind aus der theologischen Entwickelung wieder ausgeschieden. Wohl aber hat die lebendigere Anschauung der Person Christi in Abälard eine lehrhafte Konstruktion geschaffen. Diese ist in der nachfolgenden Entwickelung wohl mit anders gearteten Elementen verbunden, aber nie ganz aufgehoben. Durch Petrus Lombardus ist eine breite abälardische Überlieferung in die spätere Christologie hinübergeleitet.

---

[77]) Liber IV, 22 (1221 C—D).

[78]) 1172 B.

[79]) Man vergleiche auch 1176 A: Nec etiam dicendum est, quod utraque natura sit Deus. Est enim altera natura, id est divina, sed non altera, id est humana, sed alterius, id est humanae.

VI.

Der vergebliche Widerspruch der hochkirchlichen Richtung gegen die abschliessende Formulierung des Lombarden und seiner Schule. Die Reichersberger, die späteren Viktoriner.

Hatte Petrus Lombardus abälardische Elemente in sich aufgenommen, so musste der Widerspruch gegen den Meister sich auch gegen den Schüler richten. Aber die kirchenpolitische Situation ändert sich mit dem Abtreten Bernhards. Schon gegen Abälard hatte Papst Innozenz II. seine Macht nur zögernd zur Verfügung gestellt. Der eigentlich treibende Geist war Bernhard. Alexander III. hatte für die übereifrigen Ketzerriecher zunächst nur anerkennende Worte, ohne ihr Herzensanliegen zu erfüllen. Als er später den Nihilianismus verdammte, that er es in einer Weise, die jenen theologischen Heissspornen lange nicht genügte und die weitere Entwickelung nicht aufhielt. So wird der Kampf der Reichersberger gegen die bösen Dialektiker und „Nihilisten" zu einer interessanten, aber für die spätere Entwickelung vollkommen bedeutungslosen Episode. Auch der leidenschaftliche Widerspruch der späteren Viktoriner und einiger ihnen nahestehenden Theologen verstummt allmählich, weil er nichts ausrichtet.

Der Wortführer der Reichersberger, Gerhoch, ist noch ein Zeitgenosse Bernhards, aber seine Hauptschriften reichen bis in die Zeit Alexanders III. Er fühlt sich berufen nach dem Abtreten der Meister den Kampf gegen die Schüler mit dem alten Feuereifer weiter zu führen. Auch das Werk seines Bruders Arno fällt erst in diese Zeit.[1]) Beide Brüder teilen

[1]) Von Gerhochs Schriften kommen besonders in Betracht: der Psalmenkommentar, besonders die Teile über Psalm 1—30, der Liber de gloria et honore filii hominis; Liber contra duas haereses, sowie einzelne Briefe (bei Migne P. L. 193—194. Danach meine Citate.), ferner das II. Buch von De investigatione antichristi, herausg. v. Scheibelberger, Linz 1875. Arnos Apologeticus hat Weichert herausgegeben, Leipzig 1888. Den äusseren Verlauf des Kampfes, der nicht in den Rahmen

den dogmatisch naiven Standpunkt der deutschen Schule, deren Hauptvertreter wir in dem Lütticher Kreis, in Rupert von Deutz und Honorius von Augsburg bereits kennen lernten. Mit Rupert stehen sie in persönlicher Beziehung, ihn führen sie immer mit besonderer Hochachtung an.[2]) In Honorius von Augsburg durften wir bereits ihren Lehrer vermuten. Dafür spricht nicht allein der gleiche Ort der Wirksamkeit, sondern auch viele Einzelgedanken und Beziehungen.[3]) Auf jeden Fall stehen sie ganz unter seinem Einfluss. Von ihren dogmatischen Gegnern haben sie wenig oder gar nichts gelernt, nicht einmal von ihrem Freunde Hugo von St. Viktor.

Neu ist an ihrer Christologie nur die eigenartige Begründung, welche sie ihren Aussagen über die menschliche Natur Christi geben, die ihnen weniger das dogmatische Verständnis, als der naive Volksglaube eingegeben hatte.[4]) Gerhoch formuliert seinen Gegensatz gegen andere gelegentlich so: der vom Logos angenommene Mensch ist nicht durch Adoption, auch nicht durch die persönliche Verbindung mit dem Logos Sohn Gottes, sondern schon durch seine Entstehung, per generationem.[5]) Denn Gott hat ihn im Leibe der Jungfrau gezeugt.[6]) Bei seiner Entstehung ist an Stelle des männlichen Prinzips eine unmittelbare Wirkung Gottes getreten. Diese Wirkung muss man zunächst wie alle Wirkungen nach aussen der ganzen Trinität zuschreiben. Im letzten Grunde geht sie auf den Vater zurück. Als Ausfluss der göttlichen Liebe kommt sie in besonderem Sinne dem Heiligen Geiste zu, der

meiner Untersuchung fällt, schildert Bach, der die Reichersberger mit besonderer Ausführlichkeit behandelt, a. a. O. Abschnitt XI u. XII (Bd. 2, 390—746), besonders S. 716 ff. Die dogmatischen Anschauungen der Brüder stimmen vollkommen überein, können also zusammen behandelt werden. Über einiges sind sie sich erst im Laufe des Streites klarer geworden, über anderes überhaupt nicht.

[2]) Nostri temporis praeclarum luminare (Arno ap. ed. Weichert, S. 143).

[3]) Z. B. die Menge der areopagitischen Reminiszenzen, der „minor mundus" u. s. w.

[4]) Arno beruft sich auf die laicalitas (ap. S. 129).

[5]) De inv. ant. II, 32 (ed. Scheibelberger 258).

[6]) Z. B. P. L. 193, 1495 B. 194, 189 D.

geradezu an die Stelle des semen virile tritt.[7]) Sie ist zwar unkörperlich, aber vollkommen real zu denken. Demnach ist Maria die Braut, ja geradezu das Eheweib Gottes.[8]) Da aber Gott unkörperlich wirkt, bleibt trotzdem ihre Jungfrauschaft gewahrt. Sie empfängt und gebiert clauso utero. Aber sonst geht alles beim Werden des Menschen Christus natürlich zu. Gerhoch legt Wert darauf, dass Christus ein filius naturalis Gottes sei. Allerdings verbessert er diesen missverständlichen Ausdruck später durch das Zugeständnis, die generatio des Sohnes sei nicht naturaliter naturalis, sed mirabiliter naturalis.[9]) Wunderbar ist nur das wirkende Prinzip, die Gottheit; der Verlauf des Geschehens und sein Resultat verläuft sonst naturgemäss. Man muss anerkennen, dass die Reichersberger immer noch zart von diesen Dingen reden. Man kann sich aber ihre Anschauungen nicht massiv genug denken. Zwar verwahrt sich Gerhoch dagegen, dass man seine Worte grobsinnlich ausdeute.[10]) Von einem fleischlichen Wirken will er nicht gesprochen haben. Aber an dem Satze hält er fest: der Mensch Christus ist durch seine Zeugung durch Gott ein Sohn Gottes.

Das ist die Grundlage aller seiner übrigen christologischen Aussagen. Um seiner Entstehung willen ist der Mensch Christus seinem Vater, d. h. also Gott wesensgleich: „homo Deo patri connaturalis, Deus virgini connaturalis".[11]) Um seiner Entstehung willen ist der Mensch Christus keine Kreatur, ist nicht geringer als Gott. Er ist geradezu ein Teil der Trinität,[12]) ist demnach wie Gott selbst anzubeten,[13]) weil er Gott selbst ist. Denn der Ausdruck: „Gott ist Mensch" oder

---

[7]) De inv. ant. II, 31. Arno ap. S. 14, 26, 98 u. ö. An anderen Stellen ist das verbum das semen, z. B. P. L. 193, 640 D.

[8]) Arno ap. S. 120 unten. Gerhoch spricht von einer Hochzeit Gottes mit der Jungfrau.

[9]) De gloria et honore 8 (P. L. 194, 1100 D). In dieser Schrift reinigt Gerhoch überhaupt seine früheren Behauptungen von den auffälligsten dogmatischen Naivitäten.

[10]) De gloria et honore 10 (P. L. 194, 1107 A).

[11]) A. a. O. 22 (194, 1157 B).

[12]) 194, 912 C.

[13]) 194, 876 C. u. ö.

„Gott wird Mensch" ist keineswegs nur eine Redefigur. Er gilt ohne jede nähere Bestimmung ganz absolut: „homo a Verbo assumptus non nuncupative solum sed essentialiter Deus est". [14]) Ausdrücklich sagt Gerhoch, dass dem Menschen nicht nur personaliter, sondern substantive oder vielleicht noch deutlicher auch naturaliter der Name Gott zukomme. [15])

Er verwahrt sich zwar dagegen, dass man ihm eine Veränderung der Naturen in Christo unterschiebe. Ausdrücklich betont er die Unveränderlichkeit Gottes und das Fortbestehen der menschlichen Natur in Christo. [16]) Wohl aber spricht er von einer commutatio qualitatum der menschlichen Natur. [17]) Demnach kommen ihr alle Eigenschaften und Werke der göttlichen Natur zu. Der Mensch Christus ist allmächtig, [18]) er kann sein, wo er will [19]) und zwar sogar seinem Körper nach; der Mensch Christus hat die Welt geschaffen; [19a]) dem annehmenden Logos und dem von ihm angenommenen Menschen kommt dieselbe Herrlichkeit zu. [20]) Das klingt naiv, ist aber sehr ernsthaft gemeint. Gerhoch glaubt das alles aus seiner Lehre von der göttlichen Sohnschaft des Menschen Christus

---

[14]) De inv. ant. II, 23.

[15]) P. L. 193, 1695 D.

[16]) P. L. 193, 974 B.

[17]) P. L. 193, 1688 A.

[18]) P. L. 193, 1495 D. Arno apol. S. 31, 164.

[19]) Es ist von alters her strittig, ob die Reichersberger die absolute Ubiquität des Leibes Christi gelehrt haben. Man kann nicht leugnen, dass besonders bei Arno Stellen vorkommen, welche fast so lauten. Aber alle lassen sich schliesslich doch noch im Sinne der ubivolipraesentia deuten, wenn auch etwas gezwungen. (Auch Arno ap. S. 222, 162, 163 172, 173.) Arnos Aussagen selbst gehen wohl kaum über das hinaus, was schon frühere über die durch den Willen bedingte Ubiquität des Leibes Christi im Interesse des Transsubstantiationsdogmas gesagt haben. Aber ihre Begründung ist hier vollkommen anders geworden. Die Reichersberger verweisen hier nicht auf ein Allmachtswunder, wie sonst, sondern die Ubiquität ist ihnen eine Folge der göttlichen Entstehung des Menschen Christus. Es muss zugestanden werden, dass von dieser Grundlage aus eine absolute Ubiquität ebenso gut erschlossen werden konnte, wie z. B. die Ewigkeit des Menschen Jesus. Vgl. Bach a. a. O. II, S. 685.

[19a]) P. L. 193, 644 B.

[20]) P. L. 193, 1411 C.

folgern zu können. Wenn er seine Aussagen in der Schrift de gloria et honore filii hominis genauer bestimmt, so hält er ausdrücklich daran fest, dass die humanitas non qua, sed quae homo est, nicht geringer sei als Gott selbst.[21]) An und für sich ohne ihre Beziehung zur Gottheit ist die menschliche Natur freilich geringer als Gott, nicht aber, sobald man die menschliche Natur in ihrer persönlichen Subsistenz in Christo fasst, da ist sie Gott gleich. Der Mensch Christus hat den Vollbesitz der göttlichen Eigenschaften zwar nicht a se, wohl aber per se,[22]) weil er seiner Geburt nach Sohn Gottes ist. Denn auf diesen letzten Grundsatz zieht sich Gerhoch immer wieder zurück.

Dabei teilen die Reichersberger die Anschaunng von der Erniedrigung der Gottheit im armen Menschenleben Jesu mit ihren kirchenpolitischen Gesinnungsgenossen.[23]) Aber sie wissen das mit ihrer sonstigen Christologie zu vereinigen. Eine verhältnismässig stark ausgebildete Lehre von der exinanitio[24]) bildet die Kehrseite der Lehre von der göttlichen Zeugung des Menschensohnes.[25]) Diese Erniedrigung bezieht sich demnach — beide Brüder betonen das ausdrücklich — auf die menschliche Natur.[26]) So lange Christus auf Erden war, hat er die seiner menschlichen Natur eigentümliche göttliche Herrlichkeit verborgen.[27]) Die Erniedrigung der menschlichen Natur ist demnach nur scheinbar.[28]) Darum konnte sie Christus auch durchbrechen, wie die Verklärung auf dem Berge beweist: hier zeigt er einmal sein wahres Wesen ganz.[29]) Die Erhöhung ist nur eine Offenbarung dessen, was Christus bereits auf Erden im Verborgenen war. Weil aber Jesus in seiner menschlichen Erscheinung die dieser eigene göttliche Herrlich-

---

[21]) P. L. 194, 1088 D, 1082 A—B.
[22]) P. L. 193, 1065 D.
[23]) P. L. 193, 1486 B, 194, 168 C.
[24]) Oder minoratio (Arno ap. S. 181, 66, 108).
[25]) P. L. 193, 837 A, 194, 1068 B.
[26]) P. L. 193, 837 B, 1689 A. Arno ap. S. 181.
[27]) Arno ap. S. 181, 191, 194, 195, 199. 218 u. ö. P. L. 193, 643 C, 683 D, 1494 A, 1471 B u. ö., besonders 1469 A.
[28]) Vgl. „in similitudinem“ Arno ap. S. 108, 111 (P. L. 193, 1469 A).
[29]) P. L. 193, 1566 D.

keit verhüllt hatte, erschien er uns geringer als Gott, ja selbst als die Engel.[30])

Das dürfte die eigentliche Ansicht der Reichersberger sein. Daneben finden sich auch eine ganze Reihe von Aussagen bei ihnen, die nicht nur eine scheinbare, sondern eine wirkliche minoratio lehren. Einzelne von ihnen kann man als Zugeständnisse an den biblischen Sprachgebrauch auffassen, andere aber entschieden nicht,[31]) z. B., wenn Arno sagt, dass Christus von der Ubiquität seines Leibes während seines Erdenlebens keinen Gebrauch gemacht habe.[32]) Aber man darf solche Einzelaussagen nicht pressen. Sagt doch Gerhoch auch umgekehrt, dass bei dem verklärten Gottmenschen die menschliche Natur gleichsam entleert sei![33]) Sie sind sich eben zuweilen der Tragweite ihrer Worte nicht ganz bewusst. Indessen ist es nicht zufällig, dass sich beide Brüder gerade auf Hilarius von Poitiers berufen.[34])

Die Sonderansichten der Reichersberger verschwinden mit ihnen selbst. In die Entwickelung haben sie trotz des Eifers, mit der sich Gerhoch immer wieder den Päpsten empfahl, nicht eingegriffen. Dazu fehlte ihnen die schon unerlässliche dialektische Schulung. Ihr Fündlein war doch zu sehr ein Augenblickseinfall. Hätten andere das vorgetragen, so wären sie wohl kaum der Anklage auf neuerungssüchtige Häresie entgangen. Von der kirchlichen Überlieferung wichen sie viel stärker ab als ihre Gegner, als Petrus Lombardus, als Folmar.[35]) Neues haben sie sonst gegen diese nicht vorgebracht. Ihre Polemik können wir deshalb auf sich beruhen lassen, ebenso ihre Ausführungen über Einzelfragen, die der dogmatischen Schärfe entbehren.

---

[30]) P. L. 193, 1411 B, 1205 C. Arno ap. S. 122.

[31]) P. L. 193, 1411 B, 194, 168 C—D.

[32]) Arno ap. S. 122.

[33]) P. L. 193, 1809 A.

[34]) Arno ap. S. 228. Gerhochi contra duas haereses 1 (194, 1163). Brief an Eberhard (194, 1067).

[35]) Ein klares Bild giebt das über ihn Berichtete nicht. Man ist über seine Christologie meist auf Vermutungen angewiesen.

Auch über die späteren Viktoriner können wir uns kurz fassen.[36]) Richard von St. Viktor ist ein Schüler Hugos, aber mehr des Mystikers als des Systematikers. Seine eigenen christologischen Ausführungen, wenn man überhaupt von solchen sprechen darf, stehen zugleich unter Bernhards Einfluss. Weder seine 6 Bücher De trinitate noch die Schrift De verbo incarnato greifen in die christologischen Streitfragen ein.[37]) In den beiden Büchern De Immanuele, die sonst einen anderen Zweck haben, wiederholt er Ansichten Hugos. Näher geht er nur auf das Wissen des Gottmenschen ein. Christus hatte von vornherein die Kenntnis von dem, was er thun sollte; dagegen musste er sich das Wissen aus eigener Erfahrung erst erwerben: „exercendi peritiam ab initio habuit, sed ad experientiae notitionem per accessum temporis accrevit.“ [38]) Das ist Hugos Ansicht mit einem Zugeständnis an den Gegner, das ihr nichts vergibt. Nur vereinzelt findet sich an einer Stelle,[39]) wo man sie nicht sucht, eine sehr massvolle Polemik gegen die, welche sagen, quia Christus non est aliquid, in quantum est homo.

Adam von St. Viktor ist Dichter. Er bringt zwar auch die korrekten christologischen Formeln in Verse, selbst die dialektischen termini fehlen nicht, aber deshalb ist er noch kein Systematiker. Von Achard von St. Viktor sind uns nur einige Fragmente[40]) bei Johannes Cornubiensis erhalten, aus

---

[36]) Ihnen stehen die 3 Collationes de verbo incarnato nahe, die sich unter den Werken des Hugo von St. Viktor finden, diesem aber nicht angehören. (Vgl. Hauréau a. a. O. S. 196.) Auch die Apologie de verbo incarnato, die selbst Bach noch dem Hugo zuschreibt (a. a. O. II, S. 340), steht dieser Gruppe nicht fern. Es hat aber auch viel für sich, sie wie meistens die Herausgeber dem Johannes Cornubiensis zuzuschreiben. Hugo kann sie nicht geschrieben haben; denn ihre Polemik setzt überall die Verhältnisse des Streites gegen die „Nihilisten“ voraus, den die Späteren gegen den Lombarden und seine Schule führen. Der Verfasser ist also sicher ein Zeitgenosse Richards von St. Viktor.

[37]) Die Schrift De verbo incarnato behandelt mehr das „Warum“ als das „Wie“ der Inkarnation. (Vgl. Migne, P. L. 196, 1003 B.)

[38]) A. a. O. II, 18.

[39]) De superexcellenti baptismo Christi (P. L. 196, 1015 A).

[40]) Bach (a. a. O. II, S. 383) druckt sie vollständig ab.

denen sich wenig entnehmen lässt. Reichlicher fliessen die Quellen erst wieder bei Walter von St. Viktor. Hier ist die Lage vollkommen verändert. Ihm müssen wir aber, um Zeitfolge und innere Entwickelung nicht zu unterbrechen, den schon erwähnten Johannes Cornubiensis vorausschicken.[41]) Er ist kein Viktoriner, sondern ein Schüler des Petrus Lombardus aus der Zeit, da dieser zum Bischof von Paris berufen wurde.[42]) Aber als er sein Eulogium schrieb, waren die Viktoriner seine Gewährsmänner, er sucht den Papst gegen seinen verstorbenen Lehrer mobil zu machen. Die Situation, aus der heraus er schreibt, ist vollkommen klar: das Konzil zu Tours ist gewesen, hat aber die hochkirchlichen Kreise nicht befriedigt. Der Papst soll die Ketzerei des Lombarden ausdrücklich verdammen. Dazu sucht ihn Johannes C. zu bestimmen. Er kennt die persönliche Stellung des Papstes zu dem Lombarden, darum ist er in der Form so milde wie nur irgend möglich. Alles Gehässige in der Polemik wird vermieden. Petrus Lombardus hat diese falschen Lehren unbesehen von Abälard, den er fleissig gelesen hat, übernommen.[43]) Er hat sie nur als seine Privatmeinungen, niemals als Kirchenlehre vorgetragen.[44]) Kurz, diplomatisch entgegenkommend sucht Johannes dem Papste die Verdammung seines einstigen Lehrers so leicht als möglich zu machen. Denn Abälard ist schliesslich an dem ganzen Irrtum schuld, und der ist ja längst verurteilt.

Übrigens hat Johannes selbst nicht ganz vergessen, dass er einst ein Schüler des Lombarden war.[45]) Er steht ihm von allen seinen Gegnern am nächsten. Nur die zwei anstössigen Sätze will er verdammt wissen: „quod Christus non est aliquis homo et quod Christus secundum quod homo non est aliquid."[46]) Ihm ist Christus ein menschliches Individuum (aliquis homo), eine aus Leib und Seele zusammengesetzte körperliche Substanz.[47]) Er lehnt also nur die letzten Konsequenzen ab. Und

[41]) Eulogium ad Alexandrum III (Migne, P. L. 199).
[42]) P. L. 199, 1053 A.
[43]) P. L. 199, 1052 D.
[44]) A. a. O. 1053 A.
[45]) Er exzerpiert ihn geradezu (Liber III, dist. 6).
[46]) P. L. 199, 1048 A.
[47]) P. L. 199, 1045 A.

darin hat er recht, wenn er sagt, dass der Lombarde diese Sätze nur zagend und unbestimmt ausgesprochen habe.[48]) Schliesslich war es fast nur ein Streit um Worte. Man konnte diese anstössigen Worte vermeiden und sonst die eigene Ansicht beibehalten. Deshalb hat sich der Papst schliesslich zu einer Verurteilung des strittigen Satzes herabgelassen.[49])

Nun glaubten Eiferer wie Walter von St. Viktor[50]) gewonnenes Spiel zu haben. Er lässt an seinen vier Gegnern kein gutes Haar. Die ruhig abwägende Art Hugos ist vergessen. Sie hat einem polternden Schelten und thörichten Daraufzufahren Platz gemacht. Dass er dabei gegen eine Schrift wettert, die Abälard gar nicht verfasst hat,[51]) ist ein Beweis, wie wenig er orientiert war. Denifle hat an einzelnen Beispielen nachgewiesen, wie er oft geradezu das Gegenteil aus den Worten seines Gegners herausliest, als dieser selbst sagt.[52]) Auch ist aus den Exzerpten des du Boulay,[53]) der meist nur die Kapitelüberschriften anführt, die eigene Ansicht kaum erkennbar. Gewöhnlich besteht die katholische Lehre, die er den Häresien gegenüberstellt, nur aus Citaten und einigen verbindenden Scheltworten. Dass der Lombarde überhaupt abweichende Ansichten erwähnt, ist anstössig.[54]) Ein grosser Gelehrter war Walter wohl nicht, Johannes Damascenus ist ihm unbekannt.[55]) Erreicht hat er mit seinem Schelten nichts.

Ich stehe am Ende. Denn es ist zwecklos bei einzelnen späteren Schriftstellern, wie z. B. bei Alanus de Insulis[55a]) festzustellen, dass sie die von Petrus Lombardus fixierten

---

[48]) Vgl. oben S. 66.

[49]) Bei Mansi Concil. coll. compl. XXII, 119. Abgedruckt auch in Denzingers Enchiridion S. 111.

[50]) Contra quatuor labyrinthos. Auszüge bei Migne, P. L. 199, 1129—1172; vgl. auch A. Planck, Stud. u. Krit. 1844.

[51]) Die Sententiae divinitatis. Vgl. Denifle a. a. O. S. 404.

[52]) Der Nachweis dafür bei Denifle a. a. O. S. 416.

[53]) Bei Migne a. a. O.

[54]) P. L. 199, 1151 B.

[55]) P. L. 199, 1154.

[55a]) Bei Migne, P. L. 210.

Formeln wiederholen, das Anstössige an ihnen vorsichtig vermeidend. Schon die Reichersberger und späteren Viktoriner haben nur als Zeugen darüber Bedeutung, dass die fortgeschrittene Entwickelung noch Widerspruch fand. Um die Wende des Jahrhunderts beginnen Fragen anderer Art für die theologische Wissenschaft zu erwachen. Zunächst galt es des zufliessenden neuen Stoffes Herr zu werden. Erst nachdem dies geschehen, kann die christologische Entwickelung wieder einsetzen.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a/S.



Studien

zur

Geschichte der Theologie und der Kirche

herausgegeben

von

N. Bonwetsch und **R. Seeberg**
Göttingen. Erlangen.

Dritter Band. Heft 2.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1898.

Anonymi Byzantini

de caelo et infernis epistula.

Edidit

L. Radermacher.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(G. Böhme).
1898.

Das Bruchstück, das hier zum erstenmal vollständig bekannt gemacht werden soll, ist erhalten im Codex Parisinus Graecus 1631, einer Handschrift wahrscheinlich des 15. Jahrhunderts, die aus sehr verschiedenartigen Bestandteilen zusammengesetzt ist. Es steht an erster Stelle und ist im Register als Historia visionis cuiusdam bezeichnet.

Die Schrift ist gross und klar auf Baumwollenpapier. Wenige Abkürzungen finden sich meist am Ende der Zeilen, abgesehen von den gangbaren Zeichen für *ἄνϑρωπος οὐρανός ϑεοτόκος* u. dgl.; übrigens sind die Zeilen schmal nach Art der antiken Kolumnenschrift. Der Anfang ist abgerissen, die erste Seite ziemlich verwischt und schwer lesbar; die Ränder sind allenthalben stark lädiert. Die Paginierung stammt von späterer Hand, nur auf fol. 5ʳ ist oben rechts ein verschnörkeltes κ sichtbar, vielleicht ein Rest älterer Seitenzählung. Nachher folgt zunächst ein Leben des hl. Alexius, auf anderem Papier und von anderer Hand geschrieben, dann verschiedenartige Traktate aus der kirchlichen Litteratur.

Ausser der eigenen Abschrift stand mir von fol. 8ʳ bis zum Schluss eine zur Kontrolle angefertigte Vergleichung von Dr. A. Wahl zur Verfügung, dem ich an dieser Stelle herzlichen Dank sage. A. Dieterich war so freundlich, einige zweifelhafte Stellen auf der Nationalbibliothek nachzuprüfen. [1])

Ganz unbekannt ist unsere Apokalypse nicht geblieben. Vielmehr hat Hase in den Notices et Extraits IX 2, 131 von ihr eine Kunde gegeben, die zwar auf recht oberflächlicher Kenntnis-

---

[1]) Für freundliche Anteilnahme an meiner Arbeit bin ich ausserdem Herrn Prof. A. Meyer (Bonn) und Lic. Vollmer (Hamburg) dankbar.

nahme beruhte, aber doch wahrscheinlich veranlasst hat, dass man bisher so gut wie achtlos an dem merkwürdigen Erzeugnis vorübergegangen ist. Er bezeichnet es als eine Unterweltsschilderung frei nach Lukian und der kanonischen Johannesapokalypse und nimmt als Entstehungszeit das 15. Jahrhundert an.

Von den Behauptungen Hases ist erweislich keine richtig; was den zweiten Punkt anbelangt, so ist die Widerlegung nicht besonders schwer, im ersten Falle ist sie vielleicht ganz überflüssig. Schon Tischendorf, der ein paar Sätze aus unserem Stück mit nicht besonders glücklicher Auswahl Apocalyps. apocr. Vorrede S. XXIX veröffentlicht hat, und Gidel, der in den Nouvelles études sur la littérature grecque moderne S. 326 ff. einen zwar summarischen aber im Vergleich zu Hase doch sehr viel besseren Überblick über den Inhalt gibt, haben der Schrift ihre richtige Stellung angewiesen; sie gehört in den Kreis der christlichen Apokryphen, die Himmel und Hölle zur Erbauung der Frommen und zum Schrecken der Sünder mit grellen Farben schildern.

Von Lukian ist keine Spur darin und ebensowenig von der kanonischen Apokalypse; denn die Schilderung der Engel S. 15 geht wohl in letzter Linie auf Ezechiel zurück. So müssen wir schliessen, weil der ganze Anfang von S. 15 bis S. 16 in seiner Schilderung des Himmels wesentlich von Ezechiel beeinflusst ist; ob unmittelbar oder mittelbar, lässt sich selbstverständlich bei dieser Litteraturgattung nicht ausmachen. Was folgt, S. 16 bis S. 17, hat seine Urquelle im slavischen Henoch. Freilich ist dort von Himmeln, hier nur von Himmelsthoren die Rede und im einzelnen manches verändert; aber die Gesichte entsprechen sich genau: Henoch S. 10, III Bonwetsch „Und sie stellten mich auf den ersten Himmel. Und sie zeigten mir ein s e h r g r o s s e s M e e r, grösser denn das Meer der Erde.“ S. 11, V: „Und daselbst schaute ich und sah d i e S c h a t z k a m m e r n d e s S c h n e e s, und die Engel, welche hatten ihre schrecklichen Behältnisse.“[1]) — Apocal. S. 15,10 καὶ εἶδον λ ί μ ν η ν

[1]) Richtiger wohl „des Hagels Behältnisse“. Die Vermutung von Bonwetsch wird unterstützt durch die in unserer Apokalypse gegebene Deutung: „aus dem See sendet Gott verderbliches Wetter zur Erde, wenn er zornig ist“.

λευκὴν πηγμένην ὡς ἅλας (d. i. einen gefrorenen See) *καὶ εἰπέ μοι ὁ ἄγγελος· ἐξ αὐτῆς τῆς λίμνης βρέχει ὁ θεός, ὅταν ὀργισθῇ, τόπον.* Das zweite Gesicht lässt sich nicht vergleichen, weil unsere Handschrift leider hier lückenhaft ist. Im dritten Himmel schaut Henoch das Paradies mit zwei Flüssen darin (VIII, S. 12 B.), aber auch den Ort der Strafe mit mannigfachen Peinigungen. Was unsere Apokalypse erzählt, ist dem sicher nachgebildet: ein grosser Himmelssee, aus dem hervorgeht der Jordanfluss, *καὶ εἰς τὸ ἀριστερὸν μέρος* (in die Gegend nach Norden „Henoch") *ἴδον λίμνην παμμεγέθη, καὶ λέγει μοι ὁ ἄγγελος· αὕτη ἐστὶν ἡ λίμνη, ὅπου κολάζονται γονῆς καὶ ἀνάδοχοι.* Gerade der Umstand, dass der Apokalyptiker neben seiner Hölle noch einen besonderen Strafort beim „dritten Himmelsthor" kennt, scheint mir für die Abhängigkeit seiner Überlieferung vom slav. Henoch bezeichnend. Beim vierten Thor gewahrt er grosse geflügelte Wesen. Sie wiegen sich auf dem Wasser und fangen die Sonnenstrahlen auf, damit sie nicht die Welt verbrennen. Aber auch vor der Überschwemmung mit Wasser schützen sie die Erde vermittels ihrer Schwingen. Hier ist ein wenig ausgestaltet, was Henoch erzählt: (XI) „Es nahmen mich jene Männer und führten mich in den vierten Himmel — (XII) Und ich schaute und sah andere fliegende Elemente der Sonne, deren Namen Phönice und Chalkadren — welche Acht haben und laufen mit der Sonne, tragend Hitze und Tau." Der Physiologus weiss hiervon nichts zu berichten, kann demnach als Quelle für unseren Apokalyptiker nicht in Betracht kommen. [1]) Dieser macht nun einen Sprung

[1]) Ich will bei dieser Gelegenheit darauf hinweisen, dass auch bei dem Verfasser der Azymitae et Panagiotae disputatio bei Vassiliev Anecd. S. 184 ff. noch eine Spur dieses Henochbuchs vorliegt, die ihm doch wahrscheinlich durch den griechischen Text vermittelt worden ist. Ich begnüge mich die bezeichnendsten Stellen hervorzuheben. S. 184 unten: *καὶ ὁδηγοῦσιν αὐτὸν* (scil. *τὸν ἥλιον*) *τὴν ἡμέραν καὶ δεκαπέντε χιλιάδες ἄγγελοι* („und es geben auf sie acht am Tag fünfzehntausend Engel" Henoch XI 4 nach Bonwetschs Übersetzung). S. 185: *ἐνδύουσι τὸν ἥλιον καὶ ἀνατέλλει καὶ εὐθὺς δύο ὄρνεα καλούμενα γρύψι, τὸ ἓν καλεῖται φίριξ* (= *φοίνιξ* Vassiliev) *καὶ τὸ ἕτερον χαλέδρις ὡς ἀπὸ πηχῶν ἐννέα καὶ βρέχουσι τὸν ἥλιον ἵνα μὴ καύσῃ τὸν κόσμον.* Vgl. auch James Apocr. anecd. in Texts and Studies V S. LXIV f. u. Bonw. in Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1897 S. 42.

bis zum siebenten Himmelsthor,[1]) wo er die zwei Wege sieht, den einen zum Paradiese, den anderen zur Hölle. Damit befindet er sich wieder im Fahrwasser der landläufigen Visionen.

Die folgende Szene nämlich, in der die ἁγία κυριακή mit ihren beiden Genossinnen die Menschheit verklagt, Maria aber, unterstützt von den Engeln und der Schar der Heiligen, ihre Verteidigung unternimmt, hat ihr Analogon in der Apocalypsis Mariae virginis c. XXVI Robinson,[2]) auch in der Apocalypsis Pauli S. 36 Tischend., wo Sonne und Mond als Kläger auftreten.

Mit der Schilderung des Ortes der Verdammnis S. 19ff. werden die entsprechenden Stellen der Petrus-Paulus-Esdras-Johannes- und Marienapokalypse passend zu vergleichen sein.[3]) Der Sünderkatalog ist zwar durch eine grössere Lücke unterbrochen, indessen auch so noch von hinlänglicher Ausführlichkeit. Als jünger erweist sich unsere Schrift in der eigentümlichen Art, wie Züge, die in der älteren Litteratur noch durchaus charakteristisches Gepräge haben, missverstanden oder zur Bedeutungslosigkeit abgeschwächt sind. So wird der σκώληξ ἀκοίμητος als Fluss erklärt.[4]) Die besondere Strafabteilung für Geistliche heisst ἑπτάλοφον; das ist eigentlich ein Begriff, der einem ganz anderen Apokalypsenkreise, nämlich dem vom Antichrist, angehört. Gemeint ist natürlich ursprünglich Rom, den Späteren aber wird die Bezeichnung formelhaft, sie tritt auch für Babylon auf, und in unserer Apokalypse wird sie einfach auf einen Ort der Unterwelt übertragen.[5])

---

[1]) Es muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass es im Texte heisst: „und es öffneten sich sieben Thore des Himmels", nicht „die sieben Thore des Himmels"; der Verfasser kann demnach wohl noch eine grössere Anzahl von Thoren angenommen haben. Dass er sich gerade auf die Darstellung von sieben beschränkt, ist bei der Bedeutung dieser Zahl nicht auffallend. Eine Anlehnung etwa an die sieben Siegel der Apokalypse Joh. braucht man nicht anzunehmen.

[2]) Vgl. Gidel Nouvelles études sur la littérature grecque moderne S. 326. Von Allegorien der hl. Tage kann übrigens keine Rede sein, es sind wirkliche hl. Personen der orientalischen Kirche, die noch heute verehrt werden.

[3]) Daneben freilich auch das byzantinische geistliche und weltliche Strafgesetz. Die Erklärer der Petrusapokalypse mache ich bei dieser Gelegenheit auf Gregors des Grossen Dialoge Buch IV C. 36 besonders aufmerksam.

[4]) Dass die Hölle selbst als hohler Berg gedacht wird, hängt wohl mit der Vorstellung von den Vulkanen als Zugängen zur Unterwelt zusammen.

[5]) In der Panagiotae disputatio Vass. S. 184 heisst es gar vom Himmel: καλεῖται ἑπτάλοφος.

Die Beschreibung des Paradieses S. 21 ist zwar dürftig, wie man damals überhaupt besser verstanden hat den Ort der Qual als den der Freude auszumalen, aber sie enthält doch auch ein paar eigenartige Züge. Selbstverständlich begegnen Adam und Eva; weiter der Schächer mit dem Kreuz wie im Descensus Christi ad inferos c. 10 (Evangelium Nicodemi S. 465 T.). Eine reichbesetzte Tafel ist aufgestellt für Wechsler und Gläubiger, die Gutes gethan; ich kann diesen Zug anderswoher ebensowenig belegen [1]) wie den folgenden: der Apokalyptiker nämlich gewahrt im Paradiese Lampen, die einen noch leuchtend die anderen schon erloschen, und erhält die Erklärung, die leuchtenden seien die Lichter der Gerechten, die erloschenen die der Ungerechten. [2]) Wahrscheinlich ist jedoch, dass das biblische Gleichnis von den klugen und thörichten Jungfrauen zu dieser Ausgestaltung geführt hat, daneben bleibt zu erwägen, dass das „Licht der Gerechtigkeit“ eine nicht ungewöhnliche theologische Metapher ist, die hier vielleicht ins Derbsinnliche umgesetzt wurde. Eine zur Vergleichung wertvolle Stelle steht im Buch Daniel 12, 3: Die Lehrer aber werden leuchten wie des Himmels Glanz, und die, so viele zur Gerechtigkeit weisen, wie die Sterne immer und ewiglich (vgl. auch Henoch 38, 1).

Weiter ist die S. 21 entwickelte Vorstellung vom Schuldbuch, in das Sünde und Reue eingetragen werden, uralt und bereits in alttestamentlichen Apokalypsen verwertet [3]), z. B. Apoc. Baruch XXIV, sie braucht also nicht notwendig aus der kanonischen Johannesapokalypse zu stammen.

Nun schliesst sich eine Szene an, die mit dem Apoc. Pauli S. 38 T. ff. Erzählten auffallend übereinstimmt. Engel erscheinen vor dem Throne des Allerhöchsten und erstatten Bericht über die Thaten der Menschen. Er lautet meist wenig erfreulich, indessen überall gewährt die göttliche Langmut noch einen Ausstand.

[1]) Üblich ist es nämlich sonst, der *δανεισταί* bei der Höllenschilderung zu gedenken, indem man augenscheinlich annahm, dass nur wenige von ihnen in den Himmel kämen.

[2]) Doch erinnern die *κανδήλια ἀπόκενα* ebenda an die „leeren Gefässe“ des Baruchbuchs c. 12 und 15 James.

[3]) Vgl. Bousset zur Apoc. 3, 5.

Hier liesse sich allenfalls schon die Frage aufwerfen, ob nicht ältere, landläufige Litteratur unmittelbar benutzt worden ist.

In einem Falle wenigstens kann diese Frage mit unumstösslicher Gewissheit bejaht werden. Gegen Ende der Schrift führt der Apokalyptiker geradenwegs die zweite Person in der Gottheit redend ein, um der Menschheit eine kräftige Busspredigt zu halten. Darin heisst es S. 24, 19: „Ich schrieb einen Brief mit eigner Hand, und ihr glaubtet nicht“. Dies ist ein Hinweis auf eine Schrift, die uns in verschiedenen Rezensionen mit verschiedenen Titeln vorliegt und richtig wohl die Bezeichnung *ἐπιστολὴ Ἰησοῦ Χριστοῦ περὶ τῆς ἁγίας κυριακῆς* trägt.[1]) Die naive Fälschung muss bereits im 6. Jahrhundert n. Chr. bekannt gewesen sein[2]) und wird in einer bestimmten Fassung heute noch zu Jerusalem an die Pilger verteilt.[3]) Zunächst soll nun alles, was in Betracht kommt, mit den drei bei Vassiliev veröffentlichten Rezensionen zusammengestellt werden; es werden sich daraus Folgerungen ergeben, die weniger für unsere Schrift als für den besagten Brief von Werte sind:

Seite 24:	Vassiliev S. 15:	Vassiliev S. 24, 1:
καὶ ἀπέστειλα ἰδίαις χερσὶ καὶ οὐκ ἐπιστεύσατε καὶ ἠβουλήθην τοῦ ἐξολοθρεῦσαι ὑμᾶς ἐκ τῆς γῆς ἀλλὰ διὰ τὴν δέησιν τῆς παναχράντου μητρός μου καὶ τὴν παράκλησιν τῶν ἁγίων ἀγγέλων καὶ ἀρχαγγέλων, προφητῶν καὶ ἀποστόλων καὶ μαρτύρων ἐδιαλλάγην καὶ ἐκίνησαν τὰ σπλάγχνα μου εἰς οἰκτιρμοὺς καὶ ἀγαθότηταν.	*ἠβουλήθην ὅμως νὰ σᾶς ἀφανίσω, ἀλλὰ διὰ τὰς παρακλήσεις τῆς ἁγίας καὶ ὑπεραγίας μητρός μου καὶ πάντων τῶν ἁγίων μου σᾶς εὐσπλαγχνίσθηκα διὰ πρεσβειῶν τῆς παναχράντου μητρὸς καὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων καὶ προφητῶν καὶ μαρτύρων καὶ ὁσίων καὶ δικαίων.*	*καὶ ἠβουλήθην πάντα ἄνθρωπον ἐπὶ τῆς γῆς ἀπολέσαι, ἀλλ' ἐσπλαγχνίσθην ὑπὲρ ὑμῶν διὰ τῆς ἀχράντου μητρός μου καὶ τὰ δάκρυα Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ μου.*

[1]) Doch vgl. z. B. Vassiliev S. XIX oben.

[2]) Vassiliev S. XII. Vgl. Zahn, Skizzen a. d. Leben der alten Kirche S. 330, 3. Im Abendland scheint der Franke Adelbert den Brief verbreitet zu haben (Hauck, Kirchengesch. Deutschlands I, 508).

[3]) Vassiliev S. XIII ff.

Ausgeschrieben ist der Brief ferner S. 18, 3 an der Stelle, wo die hl. Tage über das Treiben der Menschheit Klage führen: Mahnung zur Heiligung des Sonntags ist ja sein eigentliches Thema. Nun vergleiche man:

S. 18:	Vassiliev S. 27 unten vgl. S. 24 unten:	Vassiliev S. 32 (3. Rezension):
ἐπικατάρατος ὁ οἶκος ἐκεῖνος, ᾧ ἀπὸ ὥρας ἐννάτης τοῦ σαββάτου ἕως δευτέρας ἐπιφωσκούσης ἤδη μεθέπονται ἔργον ἀλεῖται, ὅτι αὐτὸν ἀναμένει τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον.	*ἐπικατάρατος ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος ὁ ἁπτόμενος οἷον δήποτε ἔργον ἀπὸ ἐννάτης ὥρας σαββάτου ἕως δευτέρας ἐπιφωσκούσης, ὅτι οὗτος τῷ αἰωνίῳ πυρὶ θησαυρίζει ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ.*	*ἐπικατάρατος ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος ὁ ἐργαζόμενος ἀπὸ ὥρας ἐννάτης τοῦ σαββάτου ἕως δευτέρας ἐπιφασκούσης ἡλίου.*

Weiter beschweren sich die heiligen Tage über die Vernachlässigung des Fastengebotes. Es erfolgt die Antwort: *ἐπικατάρατος ὁ λάρυγξ ἐκεῖνος ὁ ἐσθίων τὸ κρέας καὶ τὸ τυρῇ εἰ μὴ τὴν πεντηκοστὴν καὶ τὸ δωδεκαήμερον. τὰς δὲ λοιπὰς φύλαττε καὶ ἐγκρατεύου μηδὲ μνείαν ἁγίου διαλύσῃς, ὦ ἄνθρωπε, ἢ μὴ λιτουργηθῇς καὶ κοινωνήσῃς ἤδη.* Genau entspricht hier der Brief (2. Rez. Vassiliev S. 25 oben): *οὐαὶ τὸν ἄνθρωπον ἐκεῖνον τῷ ἐν τῇ τετράδι καὶ παρασκευῇ τρώγοντι κρέας ἄνευ τῶν δώδεκα ἡμερῶν καὶ τῆς διακαινησίμου καὶ τῆς πεντηκοστῆς. ποιεῖτε δὲ καὶ τὰς μνήμας τῶν ἁγίων μου.* Die erste Rezension drückt sich folgendermassen aus (S. XVIII oben): *κατηραμένος καὶ ἀφωρισμένος καὶ ἀσυγχώρητος ὁ λάρυγγας ὅπου καταλύει τὴν τετάρτην καὶ τὴν παρασκευὴν κρέας καὶ ὀψάριον.*

Endlich stammt die Schlussverheissung unserer Vision aus jenem Briefe: [1])

[1]) Natürlich kommen auch in anderen Apokalypsen derartige Versprechungen vor die Hauptsache ist hier indessen die wörtliche Übereinstimmung.

S. 23:	1. Rez. Vassiliev S. XIX:	2. Rezension S. 26.	3. Rezension S. 31 unten:
μακάριος ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος, ὃς λαβὼν τὴν ἐπιστολὴν ταύτην καὶ ἀντιγράψῃ ἐν ἑτέρᾳ πόλει καὶ χώρᾳ· ἐὰν ἔχῃ ἁμαρτίας ὑπὲρ τὰς τρίχας τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, ἐγὼ ἐξαλείψω αὐτὰς καὶ ὑπεραριθμήσομαι αὐτὸν μετὰ τῶν ἁγίων μου καὶ ἐπὶ τῆς γῆς αὐτὸν εὐλογήσω.	*εὐλογημένος νὰ ἦνε ἐκεῖνος ὁ χριστιανὸς καὶ ἀπὸ τὸν πατέρα μου ὅπου πάρῃ τὴν ἁγίαν μου ἐπιστολὴν μὲ ὅλην του τὴν προθυμίαν καὶ τὴν διαβάζῃ εἰς τὸν οἶκόν του. καὶ ἂν ἔχῃ ἁμαρτίας ὡσὰν τὰς τρίχας τῆς κεφαλῆς του καὶ ὡσὰν τὰ φύλλα τοῦ δένδρου, ὅλαι συγχωροῦνται καὶ λυόνων.*	*ἐπικατάρατοι οἱ ἄνθρωποι ἐκεῖνοι, οἵτινες οὐ μὴ δέξονται τὴν ἐπιστολὴν ταύτην. κἂν γράψῃ αὐτὴν προθύμως καὶ εἴ τι ἁμαρτίας ἂν ἔχῃ ἀναριθμήτους, ἐξαλειφθήσονται ἐξ ἐκείνου τοῦ ἀνθρώπου.*	*οὐαὶ τὸν ἱερέαν τὸν μὴ δεξάμενον τὴν ἐπιστολὴν ταύτην προθύμως καὶ αὐτὴν γράφει καὶ πέμπει εἰς ἑτέρας πόλεις καὶ χώρας. — εὐλογημένος ὁ ἔχων τὴν ἐπιστολὴν ταύτην καὶ ὑπάγει προθύμως ἀλλαχόθεν καὶ ἀναγινώσκει αὐτὴν. ἐὰν ἔχῃ ἁμαρτίας ὑπὲρ τρίχας τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, ἐγὼ ἐξαλείψω αὐτάς.*

Vergleicht man die Zusammenstellungen, so ergibt sich, dass die Apokalypse bald mit der einen, bald mit der anderen Briefrezension enger übereinstimmt. Daraus folgt der Schluss, dass ihr der Brief in einer von den gedruckten Fassungen abweichenden aber jedenfalls ausführlicheren Form vorgelegen hat.

Ein besonders inniges Band verbindet endlich die Apokalypse der Jungfrau Maria mit der unsrigen. Übereinstimmend erwähnen beide als Strafe für die Häretiker, dass sie des Lichtes beraubt in Finsternis schmachten müssen (darunter *οἱ τὸ ἅγιον βάπτισμα ἀρνησάμενοι* Apoc. Mariae c. XXIII S. 123 Robinson, *οἱ ἀθετήσαντες τὸ ἅγιον βάπτισμα* apoc. S. 7) bis der Tag des Gerichtes anbricht.[1]) Nur diese beiden Apoka-

[1]) Apoc. Mariae virg. c. IV: *μὴ ἴδωσι το φῶς ἕως οὗ ἐκλάμψῃ ὁ υἱός*

lypsen kennen, abgesehen von kleineren Übereinstimmungen der Unterweltsschilderung, einen besonderen Strafort für Geistliche. Auffallend sind auch die Worte S. 13: *ὁμοίως δὲ καὶ πρεσβιτέρησσα ἡ μὴ τιμῶσα τὸν πρεσβύτερον αὐτῆς — ὧδε μέλλουν κολάζεσθαι* verglichen mit apoc. Mariae c. XIX: *οὗτοί εἰσιν, παναγία, πρεσβύτεραι, αἵτινες τοὺς πρεσβυτέρους οὐκ ἐτίμησαν.* Nimmt man hinzu, dass in beiden Stücken die Jungfrau Maria als Fürsprecherin der Sünder besonders in den Vordergrund tritt, und dass die betreffende Szene durchaus übereinstimmend angelegt ist, indem Maria zunächst allein ihre Bitten vorträgt, dann aber alle Heiligen und himmlischen Heerscharen als Nothelfer herbeiruft, so lässt sich die Möglichkeit nicht abweisen, dass in unserer Schrift thatsächlich eine Marienoffenbarung benutzt worden ist, die mit der erhaltenen wenn nicht identisch, so doch wenigstens verwandt war.

Die Analyse der Quellen, soweit man in diesem Falle von Quellen reden darf, gewährt für eine Bestimmung der Abfassungszeit unserer Schrift keine sichere Unterlage. Wir müssen andere Hilfsmittel heranziehen. Es liegt nahe sich nach sprachlichen Kriterien umzusehen, und wirklich hat Hase die Meinung ausgesprochen, dass wegen der gröblichen Itacismen und Vulgarismen der Diktion die Schrift schwerlich vor dem 15. Jahrhundert entstanden sein könne. Aber der Schluss ist äusserst bedenklich. Er wäre erlaubt, wenn wir den Urtext vor uns hätten; nun lässt sich jedoch zeigen, dass die Pariser Hdschr. nur eine später gemachte Abschrift bewahrt, die möglicherweise stark verwildert ist. Denn mit dieser Art von Flugblatt-Litteratur, die von Hand zu Hand wanderte, ist man zu jener Zeit nicht besonders glimpflich umgegangen. Der Apokalyptiker selbst hat seinem Werke weiteste Verbreitung gewünscht. „Selig der Mann," so heisst es zum Schlusse, „der diesen Brief nimmt und ihn abschreibt in einer anderen Stadt und Landschaft. Wenn er Sünden hat zahlreicher als die Haare seines Hauptes, ich werde sie austilgen und ihn zu meinen Heiligen überzählen und ihn lobpreisen auf

---

σου ὁ εὐλογημένος, anon. apoc. S. 17: *το φῶς οὐ θεωροῦσιν ἕως τῆς συντελείας τῆς κρίσεως, ὅταν μέλλει ὁ θεὸς κρῖναι πᾶσαν τὴν γῆν.*

Erden.“ Da wäre es doch wirklich merkwürdig, wenn sich nicht jemand gefunden hätte, der den Wunsch des Verfassers zu erfüllen unternahm. Nun sprechen in unserem Falle für eine später angefertigte Abschrift zunächst die Schreibfehler. Selbstverständlich soll nicht behauptet werden, dass eine Verschreibung oder mehrere in einer Originalhandschrift ein Ding der Unmöglichkeit sind. Wenn indessen Versehen vorliegen, die zeigen, dass der Text nicht verstanden, sondern sinnlos übertragen worden ist, so zwingen sie eben zu der Folgerung, dass wir eine von Schreiberhänden gemachte Kopie besitzen. Solcher Versehen finden sich mehrere, z. B. S. 15 das merkwürdige $^{\varkappa}_{\alpha}{}^{ή}$*ζων*, woraus entweder *ϰατίζων* oder *ϰαὶ ἵζων* erschlossen werden muss, S. 13 *μάχη* für *μοιχή*, S. 17 *ἰσ*$^{\omega}_{\chi}$*ύσω φρονήσαι*, wo *ἰσχύω σωφρονίσαι* die richtige Lesart darstellt. Entscheidend sind aber die Lücken, deren die Handschrift eine ganze Anzahl und darunter weitklaffende aufweist, ohne sie weiter anzudeuten. So starke und dabei völlig unbezeichnete Ausfälle sind doch in einer Originalschrift rein unmöglich.

Wir sind demnach zu der Folgerung gezwungen, dass Schlüsse über die Entstehungszeit unserer Apokalypse aus der Beschaffenheit ihrer Sprache nicht gezogen werden dürfen, weil wir nicht wissen können, wie weit die Treue der Abschrift reicht. Aber auch gesetzt den Fall, wir hätten die erste Niederschrift in Händen, so meine ich doch, dass wir heute aus dem 10. Jahrhundert byzantinische Texte besitzen, die nicht besser aussehen als der unsrige. Itacismen können vollends gar nicht bei der Entscheidung unsrer Frage in Betracht kommen, wie allein die ägyptischen Papyri und recht alte Inschriften zeigen. [1])

Auf den richtigen Weg weisen, wie ich glaube, die historischen Schlusskapitel. Neben einem Königsthrone, zu dem ein Engel den Zutritt verwehrt, weilt in der Hölle der byzantinische Kaiser Johannes Tzimisches; das ist seine Busse, weil

---

[1]) Ich bin mir deshalb wohl bewusst, dass meine Textgestaltung, in der die itacistischen Verschreibungen durchgehends beseitigt sind, nicht auf allseitigen Beifall rechnen darf. Aber mir schien es wichtiger, dem Leser das Verständnis zu erleichtern. Vgl. das sprachliche Register.

er seinen Vorgänger Nikephoros ermordet hat. Der aber war ein frommer Mann und bei den Orthodoxen hoch angesehen.[1] Kein Wunder, dass seinen Mörder die schlimmste Strafe ereilen musste. Nun war der Verfasser der Apokalypse, nach der häufigen Anrede ἀδελφοί zu schliessen, Mönch, von geringer Bildung, aber ein strenger Anhänger des orthodoxen Glaubens, wie die dogmatischen Anspielungen beweisen; was liegt da näher als die Annahme, dass er bald nach dem 976 erfolgten Tode des Tzimisches seinem Grolle Luft machte,[2] als überall im byzantinischen Reiche der Aufruhr sich erhob?[3] Was für Bedeutung hatten denn so aktuelle Thatsachen wie die S. 23, 1 ff. erzählten im 15. Jahrhundert, und wen kümmerte damals überhaupt noch die Ermordung des Nikephoros durch Johannes Tzimisches?

Wir würden noch sicherer gehen, wären wir in der Lage den Protospathar Petrus ἀπὸ τοῦ κάστρου Κορίνθου, der mit besonders grimmigem Hasse verfolgt wird, zu identifizieren. Er selbst ist tot, aber Frau und Kinder, die lebhaft angegangen werden für die Seele des Abgeschiedenen etwas zu thun (S. 24, 5), lebten noch, als die Schrift erschien. Leider reicht, soweit ich sehe, das überlieferte Material zu einer genauen Bestimmung nicht aus, aber eine Vermutung möge trotzdem gewagt werden. Es ist nämlich merkwürdig, dass gerade aus der Zeit des Nikephoros II. und Tzimisches zwei Πέτροι in hohen militärischen Stellungen bekannt sind. Der eine davon, ein wackerer Haudegen, der unter beiden Kaisern sich auszeichnete, kann nicht in Frage kommen, weil er stets geflissentlich als ἐκτομίας bezeichnet wird.[4] Einen zweiten Petrus nennt Leo Diakonus. Er war ein Mann von vornehmer Abkunft (πατρίκιος) und offenbar Parteigänger des Tzimisches; denn unmittelbar nach dessen Tode wurde er als kommandierender General (στρατοπεδάρχης) gegen den Empörer Sklerus gesandt. In der Ebene

---

[1]) ὁ ἅγιος wird er geradezu genannt.

[2]) S. auch Gidel l. l. S. 330, der ohne weiteres das 10. Jahrh. als Entstehungszeit ansetzt.

[3]) Leo diaconus X 7 S. 169. Das Buch von Schlumberger ist mir erst bei der Korrektur zugänglich geworden.

[4]) Z. B. von Zonaras.

von Lapara verlor er gegen ihn Sieg und Leben.[1]) Ist er mit dem Protospathar Petrus identisch, so wäre ein zweiter Anhaltspunkt gegeben die Apokalypse in die Zeit unmittelbar nach dem Jahr 976 zu setzen.

In der eigentümlichen Verquickung eines religiösen Apparates mit politischer Satire wäre sie dann eine Vorläuferin der Göttlichen Komödie. Dass thatsächlich für den Verfasser die Politik eine Hauptsache gewesen ist, lässt sich kaum bezweifeln: als Flugblatt, das auf den Augenblick wirken soll, ist das Ganze gedacht. Daher auch die Bezeichnung als Brief; dies ist in dem vorliegenden Falle seit klassischer Zeit die übliche Form gewesen.

---

[1]) Leo Diaconus X 7 S. 169 der Bonner Ausgabe.

Codex Parisinus Graecus 1631.

⟨ ⟩ Zeichen der Ergänzung von Stellen, die in der Handschrift unleserlich geworden.

( ) Zeichen, dass die Worte aus Konjektur in den Text gesetzt sind.

Fehlerhafte Accente und Spiritus sind grossenteils stillschweigend beseitigt. Schwer lesbare Buchstaben sind punktiert; die Überschrift ist zugesetzt desgl. Jota subscriptum.

ΑΝΩΝΥΜΟΥ
ΕΠΙΣΤΟΛΗ

. . . .
. . . .
. . . .
. . . . I. ⟨ταῖς πτέ-⟩
5 ρυξιν αὐτοῦ τὸ σῶμα ⟨κ⟩ατεκ⟨ά⟩λυπτεν· ὑπεράνω δὲ αὐτοῦ
εἶδο⟨ν⟩ ἄνθρωπον καθήμενον καὶ εἰς τὸ ⟨ὑποπό⟩διον αὐτοῦ
νήπια πολλά. κ⟨αὶ⟩ λ⟨έγ⟩ει μοι ὁ ἄγγελος· ἐν αὐτῷ τὸ φῶς πᾶν,
ἡ ζωὴ τῶν ἁπάντων. καὶ ὁ ἄνθρωπος, ὃν ὁρᾷς, ἐστὶν ὁ Ἀβραάμ,
τὰ δὲ νήπι⟨ά ἐ⟩στιν, ἅπερ ἀπέτεμεν Ἡρώδης διὰ τὸν κύριον
10 ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, καὶ τὰ ἀποθνήσκοντα πρὸ τριῶν χρόνων
βαπτισμένα. τὸν δὲ καθήμενον ἐπὶ θρόνου οὐκ ἠδυνήθην ἰδεῖν.
καὶ εἰς τὰ νήπ⟨ια⟩ ἦσαν γυναῖκες τέσσαρες. καὶ ἠρώτησα τὸν
ἄγγελον, καὶ εἶπέν μοι· ἡ μία ἐστὶν ἡ ἁγία θεοτόκος καὶ ἡ ἄλλη
ἡ ἁγία Τετράδη καὶ ἡ ἑτέρα ἡ ἁγία Παρασκεβὴ καὶ ἡ ἁγία Κυριακὴ
15 καὶ ἐγγαλ⟨οῦ⟩σιν τὸν θεὸν διὰ τὰς ἁμαρτίας, ⟨ἃς⟩ ποιοῦσιν οἱ

---

5 τὸ] τω 6 αὐτοῦν ὕπια 9 νύπια 12 τὰν ύπι ίσαν 13 θεοτόκος] ΘΗΟ... ausradiert ist wohl c 15 αγιαλ . . σιν scheint dazustehn / ἃς ergänzt; doch fehlt vielleicht mehr.

---

4 Gemeint ist der Engel des Lebens, vgl. Zeile 7 6 τὸ ὑποπόδιον τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἔτρεμεν Apocal. Mariae virginis XVI James 7 vgl. Apocal. Pauli S. 54 Tischendorf 14 Der hl. Freitag noch jetzt in Russland als Person verehrt 14 Die ἁγία Κυριακή z. B. auch Apocal. Mariae virginis XXVII.

ἄνθρωποι ἐπὶ τῆς c.......⟨λυ⟩ποῦσιν αὐτάς. ἡ δὲ ἁγία θεοτόκος
παρακαλεῖ καὶ δυσωπεῖ τὸν θεόν, λέγουσα· ἐλέησον τὸν κόσμον σου
καὶ μὴ ἀπολέσῃς τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου. II. ἔμπροσθεν δὲ τοῦ
θρόνου παρηστήκησαν ἀγγέλων τάξεις καὶ τάγματα ἀναρίθμητα,
παρίσταντο δὲ προφῆται καὶ ἀπόστολοι καὶ μάρτυρες κάτω κεί- 5
μενοι, παρακαλοῦντες καὶ αὐτοὶ διὰ τοὺς ἁμαρτωλούς. καὶ εἶδον
ἕτερον τάγμα φοβερὸν ὡς πῦρ ἐξαστράπτων. καὶ εἶπέν μοι ὁ
ἄγγελος· οὗτοί εἰσιν τὰ ἑξαπτέρυγα καὶ τὰ χερουβῖμ. ἐν μέσῳ
δὲ αὐτῶν ἔκειτο τροχός, οὗ τὸ εἶδος αὐτοῦ· πλήρης ὀφθαλμῶν,
ἐν μέσῳ δὲ αὐτῶν πῦρ, καθίζων ἔμπροσθεν αὐτοῦ ὡς εἶδος 10
ἀνθρώπου. καὶ λέγει ὁ ἄγγελος· οὗτός ἐστιν ὁ τροχὸς τὸ ἅρμα
Ἠλίου, καὶ ὁ ἄνθρωπός ἐστιν Ἠλίας ὁ προφήτης. καὶ εἶδον ἕτερον
τάγμα ἔχοντα πτέρυγας καὶ πρόσωπα τέσσαρα, τὸ μὲν ἓν φέροντα
πρόσωπον ἀνθρώπου καὶ πρόσωπον ἀετοῦ καὶ πρόσωπον λέοντος
καὶ πρόσωπον μόσχου, ἔχοντα τὰς χεῖρας ἐπάνω τῶν πτερύγων· 15
καὶ πτερωτοὶ ἦσαν οἱ πόδες αὐτῶν. καὶ ἕτεραι δύο συνεζευγμέναι,
εἰ μὴ τὰ πρόσωπα αὐτῶν ἐχώριζον, ὅτι ἦσαν δύο. καὶ ὅτε ἐπέστρε-
φεν, τότε ἐπέβλεπον καὶ ἐκέκραγον ἀκαταπαύστως λέγοντες· ἅγιος
ἅγιος ἅγιος κύριος Σαβαώθ, πλήρης ὁ οὐρανὸς τῆς δόξης. τὴν
δὲ γῆν οὐκ ἔλεγον διὰ τὸ μέλλειν κατέρχεσθαι ὁ θεὸς ἐπὶ τὴν 20
γῆν, καὶ τότε πληρωθήσεται ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ. III. καὶ θεωροῦν-
τός μου ταῦτα ἐκίνει ὁ τροχός, καὶ ἐκίνουν⟨ἅπ⟩αντα τὰ στρατεύ-

---

1 Der Sinn verlangt ἐπὶ τῆς γῆς καὶ λυποῦσιν αὐτάς, doch kann der erste Buchstabe nicht γ sein, sondern c oder der Rest von o. In der Lücke Raum für etwa 9 Buchstaben 2 παρακαλῆ / δυσωπεΥ (sic) 4 τάξις 4 ἀναρήθμητα 7 φοβερὸν] s. Nuth de Marci Diaconi vita Porphyrii S. 37 8 εἰσιν] ἠσὶν 10 καθίζων] κ^ή_α ζων die Handschrift, was eher auf κατίζων oder καὶ ἴζων führt 13 πρόσσωπα / ἓν φέροντα] ἐνφέροντα 16 εἴσαν 17 εἰ μὴ] εἶμι / ἐπέστρεφεν, vgl. Apocalypsis Joh. S. 82 T. 18 τότε] τό τε / ἐκέκραγεν 21 τότε] τὸ\ am Zeilenende / θεοροῦντος 22 ἐκίνει] ἐκείνη / ἐκίνουν] ἐκειν̃.

---

2 vgl. Jes. 64, 8 (Job. 34, 19) Apocalypsis Esdrae S. 26 T. 7 Hesek. 1, 4 8 Jes. 6, 2 9 Hesek. 1, 15 / Hesek. 1, 18 10 Hesek. 1, 13 13 Hesek. 1, 6 14 Hesek. 1, 10 15 Hesek. 1, 8 16 Hesek. 1, 11 18 Jes. 6, 3 vgl. Passio Perpetuae XII Apocalypsis Joh. S. 83 T. 22 Hesek. 1, 19.

ματα, καὶ ἐγένετο μέγας κρότος καὶ ἀστραπαὶ καὶ βρονταὶ ὥστε σαλευθῆναι πάντα· ἐκίνει γὰρ ἡ γῆ . . . . ἦν λευκὴ ὡς χιών, καὶ ὁ ἄνθρωπος ὥσπερ κρύσταλλος φοβερός. καὶ εἶδον χεῖρ' ἐκεῖ, καὶ ἦλθεν φωνὴ λέγουσα· στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ 5 *φόβου, καὶ ἡστήκησαν πάντα τὰ στρατεύματα. καὶ ὅτε ἐκίνει ὁ τροχός, ἐγένοντο ἀστραπαὶ καὶ βρονταὶ ἐξ αὐτοῦ ἐπὶ τὴν γῆν, ἐγὼ δὲ ἔπεσον χαμαί. καὶ οὐκ ἀπέμεινεν ὄρος ἢ βουνός, ἀλλὰ ἀπόρριψις αὐτῆς κατήρχετο ὧδε, ἵνα τὰ πάντα διαλυθῶσιν.* IV. *καὶ ἠνοίχθησαν ἑπτὰ πύλαι τοῦ οὐρανοῦ· καὶ εἶδον τὴν πρώτην πύλην* 10 *ἀνεῳγμένην, τὸ πλάτος αὐτῆς ὁδῶν ἡμερῶν τριῶν, καὶ εἶδον* ⟨*λί-*⟩ *μνην λευκὴν πηγμένην ὡς ἅλας,* ⟨*καὶ εἶ*⟩*πέ μοι ὁ ἄγγελος· ἐξ αὐτῆς τῆς λίμνης βρέχει ὁ θεός, ὅταν ὀργισθῇ, τόπον. . . . καὶ εἶδον τὴν τρίτην πύλην τοῦ οὐρανοῦ ἀνεῳγμένην, τὸ πλάτος αὐτῆς ὁδῶν ἡμερῶν τριῶν, καὶ εἰς τὸ δεξιὸν μέρος αὐτῆς ἴδον λίμνην παμ-* 15 *μεγέθη, καὶ εἶπέ μοι ὁ ἄγγελος· ἐξ αὐτῆς τῆς λίμνης ἐξέρχεται ὁ Ἰορδάνης ποταμός. καὶ εἰς τὸ χεῖλος αὐτοῦ ὥσπερ ἱερεὺς ἀλώμενος, καὶ λέγει μοι ὁ ἄγγελος· οὗτός ἐστιν Ἰωάννης ὁ βαπτιστής. καὶ εἰς τὸ ἀριστερὸν μέρος ἴδον λίμνην παμμεγέθη, καὶ λέγει μοι ὁ ἄγγελος· αὕτη ἐστὶν ἡ λίμνη, ὅπου κολάζονται γονῆς καὶ ἀνά-* 20 *δοχοι οἱ ἐξ ἀμελίας τὰ τέκνα αὐτῶν ἀφέντες ἀβάπτιστα. καὶ εἶδον τὴν τετάρτην πύλην τοῦ οὐρανοῦ ἀνεῳγμένην, ἔχοντα πλάτος ἄπειρον, ἔνδον αὐτῆς ἴδον λίμνην παμμεγέθη, καὶ ἐν μέσῳ αὐτῆς*

---

1 *ώσται* 2 *ἐκεῖνη* / In der Handschrift ist keine Lücke / *λεύκὶ* 4 *καλὸς* 5 *εκεῖνη* 6 *ἐγένοντω* 7 *όρο*ᶿ 8 *ἀπόρρηψις* 9 *ἠνῦχθησαν* 10 *οἶδον* 12 *λῦμνης* / Die Beschreibung des zweiten Himmelsthors scheint nach *τόπον* ausgefallen zu sein 14 *λῦμνην* 16 *χύλος* / *ἀλλὰ-μένος* 18 *λῦμνην* 19 *λῦμνη* 22 *λῦμνην* *πὰν* *μεγεθῆ*.

---

1 vgl. Hesek. 1, 13 Azymitae disp. S. 183 Vass.: *καὶ ὁ κεραυνὸς πόθεν γίνεται καὶ ἡ ἀστραπή; καὶ ὁ παναγιώτης λέγει· φωνὴ τῆς βροντῆς σου ἐν τῷ τροχῷ* 2 ff. vgl. Daniel 7, 9 Henoch 46, 1 Apocalypsis Joh. 1, 14 Apocalypsis Joh. S. 82 T. Ähnlich auch Passio Perpetuae XII: *εἴδομεν ἐν μέσῳ τοῦ τόπου καθεζόμενον ὡς ἄνθρωπον πολιόν. οὗ αἱ τρίχες ὅμοιαι χιόνος — οἱ δὲ λοιποὶ πρεσβύτεροι εἶπον πρὸς ἡμᾶς· σταθῶμεν καὶ προσευξώμεθα.* 4 *στῶμεν καλῶς* liturgische Formel, vgl. Lagarde rell. iuris eccl. S. 85, 34 *εἴ τις βραδέως ἔλθοι εἰς τὴν λειτουργίαν ἢ τοῦ στῶμεν καλῶς λεγομένου ἢ τῆς προσφορᾶς προσφερομένης, ὅστις ἂν ᾖ, ἔξω μενέτω* 5 vgl. Hesek. 1, 21 7 vgl. Jeremias 28, 25 Apoc. Joh. S. 82 T. 10 Slav. Henoch 3, 3–5, 1 14 Slav. Hen. 8, 5 18 Slav. Hen. 10 1 ff.

ἵστατο ἄνθρωπος, καὶ εἰπέν μοι ὁ ἄγγελος· ἐξ αὐτῆς τῆς λίμνης βρέχει ὁ θεὸς τὴν σωτηρίαν τοῦ κόσμου. καὶ ὃν ὁρᾷς, ἐστὶν ὁ ἅγιος Ἠλίας. καὶ εἶδον ἐκεῖ ὄρνεα παμμεγέθη, καὶ εἰπέ μοι ὁ ἄγγελος· συγκινοῦνται καὶ αὐτὰ ἐπὶ τοῦ ὕδατος καὶ καταφαίνουσιν τὰς ἀκτῖνας τοῦ ἡλίου, ἵνα μὴ καταφλέξῃ τὸν κόσμον. ὅτε δὲ βουληθῇ 5 ὁ θεὸς βρέξαι ἐπὶ τῆς γῆς, ἀνοίξει τὰς πύλας, καὶ κατέρχεται ὁ ὑετός. καὶ πάλιν συγγινοῦνται τὰ ὄρνεα καὶ ταῖς πτέρυξιν αὐτῶν σκέπουν τὴν γῆν, ἵνα μὴ κατακλυσθῇ ἐκ τοῦ ὕδατος. τὸν δὲ τροχὸν καὶ τὰς πύλας τοῦ ὕδατος κρατεῖ ὁ ἅγιος Ἠλίας, τὰς δὲ ἑτέρας ἑπτὰ κρατεῖ ὁ ἅγιος Πέτρος ὁ ἀπόστολος. καὶ ἦλθον ἕως τῆς ἑβδόμης πύ⟨λ⟩ης 10 καὶ ἴδον αὐτὴν ἀνεῳγμένην, ἔχοντα πλάτος ἄπειρον καὶ ἀνεξιχνίαστον, ὅπου εἰς τὸν παράδισσον ἀπέρχονται καὶ εἰς τὴν κοιλάδα τοῦ κλαυθμῶνος. αὕτη γὰρ (ἡ) κοιλὰς ὄρος ὑπάρχει κοῦφον, ἔχουσα λίμνην πύρινον, ἔχουσα δὲ τεάφην καὶ πίσσαν καὶ σκώληκα. καὶ ἄγγελοι φυλάσσουν αὐτήν. ἐκεῖθεν γὰρ ἄγουσιν τοὺς ἁμαρτω- 15 λοὺς καὶ τοὺς πλεονέκτας καὶ τοὺς αἱρετικοὺς καὶ τοὺς ἀθετήσαντας τὸ ἅγιον βάπτισμα, καὶ τὸ φῶς οὐ θεωροῦσιν ἕως τῆς συντελείας τῆς κρίσεως, ὅταν μέλλει ὁ θεὸς κρῖναι πᾶσαν τὴν γῆν. V. τότε κρατήσας τῆς δεξιᾶς μου χειρὸς ὁ ἄγγελος ἤγαγέν με εἰς τὸν θρόνον, ὅπου παρηστήκουν αἱ τάξεις, καὶ ἴδον τὰς πρώτας γυναῖκας. καὶ ἐδέοντο 20 καὶ ἐγγαλοῦσαι τὸν θεὸν ἔλ⟨εγον⟩· δέσποτα, καταπόντισον τοὺς ἁμαρτωλοὺς καὶ τοὺς ἀνελεήμονας, ὅτι οὐ δυνάμεθα τὰς ὠχρὰς αὐτῶν πράξεις ὑπενεγκεῖν. ἰδοὺ γὰρ ἀπὸ ὥρας ἐννάτης τοῦ σαββάτου ἕως δευτέρας ἐπιφασκούσης ἐργάζονται τὰ τέκνα αὐτῶν μὴ τιμῶντες τὴν ἡμέραν τῆς ἀναστάσεώς σου. ἐξάπτουσιν τοὺς 25 κλιβάνους αὐτῶν καὶ εἰς τὰς ὁδοὺς αὐτῶν ἀπέρχονται καὶ ἄλλα χειρῶν ἔργα ἐργάζονται. καὶ καταπόντισον αὐτούς, ὅτι ἀναβαί-

---

1 λύμνης 2 βρέχη | σωτηρίαν in Abkürzung 3 ὄρναια 4 καταφένουσιν 6 βρέξε | ἀνοίση 8 κατακλησθῇ 9 κρατῇ 10 ἦλθεν 10 εὐδόμης 11 ἴδων 13 κυλὰς 14 λύμνην | πῆσσαν | σκόλικα 20 τάξης | ἴδων 21 ἐγγαλοῦσαν 22 ἀμαρπώλους, aber ωλ nachträglich verbessert 22 ἀνελεήμωνας 23 ὅρας 24 ἐπιφασκούσης vgl. Vassiliev S. 32 24 u. 27 ἐργάζωνται.

---

3 Slav. Hen. 12, 1ff. Panagiotae cum Azymita disputatio S. 185 Vassiliev. Apocalypsis Baruch ed. James 6 S. 88f. (Apocrypha anecdota II in Texts and Studies V, 1) 8ff. vgl. Apocalypsis Mariae virginis c. IV c. XXIII Robinson 12 vgl. Jeremias 21, 8 ev. Matth. 7, 13ff. Didache apost. c. 1 etc. 20 vgl. Apocalypsis Pauli (Tischendorf Apocal. apocr.) S. 36 23 ἐπιστολὴ τοῦ κυρίου S. 24, 27, 32.

νουσιν αἱ κακίαι αὐτῶν πρός με καὶ καταισχύνουν με τὸ πρόσωπον, καὶ ἵσταμαι ἐνώπιόν σου κατησχυμένη. καὶ ἦλθεν φωνὴ λέγουσα· ἐπικατάρατος ὁ οἶκος ἐκεῖνος, ᾧ ἀπὸ ὥρας ἐννάτης τοῦ σαββάτου ἕως δευτέρας ἐπιφωσκούσης ἤ . . . . ᾿πονται ἔργον ἀλεῖται, ὅτι
5 αὐτὸν ἀναμένει τὸ πῦρ τὸ αἰώνι⟨ον⟩ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς αὐτὸν οὐκ εὐλογήσω. ἡ δὲ ἁγία Παρασκεβὴ καὶ ἡ ἁγία Τετράδη παρίστανται καὶ αὐταὶ τῷ θεῷ λέγουσαι ὅτι· ἐν ταῖς ἡμέραις ἡμῶν ἐσθίουσι τὸ κρέας καὶ τὸ τυρῆ καὶ μολύνουσιν ἡμᾶς. καὶ καταπόντισον αὐτούς, δέσποτα. καὶ ἦλθεν φωνὴ λέγουσα· ἐπικατάρατος ὁ
10 λάρυξ ἐκεῖνος ὁ ἐσθίων τὸ κρέας καὶ τὸ τυρῆ, εἰ μὴ τὴν πεντηκοστὴν καὶ τὸ δωδεκαήμερον. τὰς δὲ λοιπὰς φύλαττε καὶ ἐγκρατεύου. μηδὲ μνείαν ἁγίου διαλύσῃς, ὦ ἄνθρωπε, ἢ μὴ λιτουργηθῇς καὶ κοινωνήσῃς ἤδη μήτε τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον κληρονομήσῃς. βλέπετε, ἱερῆς, πῶς φυλάττεται ἕκαστος τὴν ἰδίαν παροικίαν,
15 ὅτι ὑπὲρ αὐτῶν βούλεσθε ἀπολογίαν δοῦναι τῷ θεῷ. ποιμὴν καὶ διδάσκαλος ἐκλήθης ἐπὶ τῆς γῆς· σπούδασον οὖν καὶ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἀκοῦσαι διδάσκαλος. κρεῖττον γάρ σοι ἔσται ὑπὸ ἀνθρώπων πειρασθῆναι καὶ μὴ παρὰ θεῷ καὶ ἀγγέλοις. ἀλλὰ παρακαλεῖτε, νουθετεῖτε διὰ τῶν ἁγίων γραφῶν, τὴν καλὴν εὐθεῖαν ὁδὸν ὁδεῦσαι,
20 ἵνα τὰ ἴδια πρόβατα, (εἰ) θεωροῦσιν, ἀκολουθήσωσιν ὑμᾶς. ἡ δὲ ἁγία θεοτόκος ἡ τῶν ἀπελπισμένων Χριστιανῶν ἡ ἐλπὶς καὶ τῶν ἁμαρτωλῶν θερμότατος προστάτης παρίσταται ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ μετὰ δακρύων λέγουσα· δέσποτα, μὴ ἀκούσῃς τὴν δέησιν τῆς ἁγίας Κυριακῆς Παρασκευῆς τε καὶ Τετράδης. δέομαί σου, μὴ
25 ἀπολέσῃς τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου, ἀλλ' ἀπόστειλόν τι σημεῖον, ὅπως ἴδωσιν καὶ πιστεύσωσιν. ἰδὼν δὲ (ἡ) ὑπεραγία θεοτόκος τὸ πλῆθος τῶν Χριστιανῶν καὶ τὸν θρῆνον τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ τὴν τοῦ θεοῦ ἀποστροφὴν ἀνεβόησεν φωνὴν μεγάλην καὶ εἶπεν πρὸς

1 πρός μαι / μαι τὸ 2 ἐν ὥπῒ ὅν σου / κατἰσχυμένη 3 ᾧ] ὁ / ὅρας 4 ἐπΐσφαεσκοῦσης, ergänze ἤδη μεθέπονται (ἤδη zum Vorhergehenden, wie 18, 13) 4 ἀλεῖται] ἄληται 5 ἀναμένη 6 ἡ] οἱ / τετράδι παρίσταται 8 κραίας 10 τὸν κρέας / εἰ μὴ] εἴ μη / πεντΐκοστὴν 11 λυπὰς 12 μνήαν 13 λυτούργηθῆς / ἤδη] ἡ δὲ 15 ὑπὲρ αὐτῶν] αὐ über der Linie zugesetzt / βούλεσθαι 18 ποιρασθήναι / παρακαλεῖται νουθετῆται 19 εὐθίαν ὀδῶν 22 θερμώτατος 24 τετράδῆ 27 τῶν θρήνων.

2 ἐπιστολὴ τοῦ κυρίου S. 24, 27, 32 Vassiliev 9 ἐπιστολὴ τοῦ κυρίου S. XVIII S. 25 21 Apocalypsis Mariae virginis c. XXVI 24 vgl. Apocalypsis Esdrae S. 26 Tischendorf.

πάντας τοὺς ἁγίους· οὐκ ἔστιν ὁ βοηθῶν τοῖς ἁμαρτωλοῖς. τότε ἔπεσον τοῦ θρόνου τοῦ δεσποτικοῦ ἔμπροσθεν οἱ ἄγγελοι καὶ ἀρχάγγελοι, προφῆται καὶ ἀπόστολοι καὶ μάρτυρες κράζοντες καὶ λέγοντες· ἐλέησον, δέσποτα, τοὺς ἁμαρτωλοὺς καὶ μὴ ἀπολέσῃς τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου. 5

VI. καὶ εἶθ' οὕτως ἀπῆρέν με ὁ ἄγγελος καὶ ἤγαγέν με, ὅπου κολάζονται οἱ ἁμαρτωλοί, καὶ εἶδον ἐκεῖ ποταμὸν πύρινον καὶ εἰς τὸ χεῖλος αὐτοῦ ἐκάθητο πλῆθος ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν. καὶ λέγει μοι ὁ ἄγγελος· οὗτοί εἰσιν οἱ ἐπίορκοι, οἱ ἀδίκως ὀμνύουσιν, οἱ ψευδομάρτυρες, οἱ παρακομπανισταὶ ⟨καὶ⟩ οἱ τὸ ἅγιον Πνεῦμα 10 ἀθετήσαντες καὶ οἱ ποιοῦντες ἀδελφοποιησίαν διὰ τὸ μοιχεύειν τὴν ἑαυτοῦ γυνήν. καὶ ἀνέβαινεν τὸ πῦρ καὶ ὁ γνόφος ἐπάνω αὐτῶν ὥσπερ νέφος μαῦρον καὶ ἐσκέπαζεν τοὺς ἁμαρτωλούς. καὶ μετ' ὀλίγον ἐπήρθη τὸ σκότος, καὶ ἐφάνησαν οἱ ἁμαρτωλοὶ ὡς ἀληθινὸν ἱμάτιον. καὶ πάλιν ἔδειξέν μοι ὁ ἄγγελος τὸν σκώληκα τὸν 15 ἀκοίμητον, ὁ ἦν ποταμός, καὶ εἰς τὸ χεῖλος αὐτοῦ ἐκάθητο πλῆθος ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν. καὶ λέγει μοι ὁ ἄγγελος· οὗτοί εἰσιν οἱ κλέπται καὶ οἱ μετασφραγίζοντες τὰ ἀλλότρια καὶ οἱ ἀρσενοκοῖται καὶ οἱ μαλακοὶ καὶ οἱ μομύκται καὶ εἰς ἀνδρόγυνα καὶ εἰς πενθερὰν καὶ γυναῖκα ἀδελφὴν καὶ εἰς συντέκνισσαν τεκνοῦντες, οἱ 20 προδιδόντες ψυχὰς χριστιανὰς εἰς ἔθνη. καὶ ἀνέβαινεν .... ἀνατολῶν ψάλλοντες, καὶ ἐπέρνουν, ὅτε ἦλθον οἱ ἀπὸ δυσμῶν, καὶ αὐτοὶ τοῦ περᾶσαι τὸν πύρινον ποταμόν. ἐσκίασεν ἡ νεφέλη,

---

1 βοήθ" 2 τὸν θρόνον 6 εἶθ' οὕτως] ηθ οὗτος / ἀπείρεν / μοι 8 τε] ται 9 οισὶν / ὀμνύουσιν Tischendorf: μνήουσιν. Möglich auch μηνύουσιν 11 ἀδελφοποισίαν / μηχεύειν 12 ἀνέβενεν / γνῶφος 15 σκόλικα 16 χήλος 17 ηοὶν 18 μετασφραγίζωνταις / ἀρσενοκείται 20 συντέκνισσαν] σὴν τέκνησαν vgl. apocal. Mariae c. VI S. 118 James / τεκνοῦντες] τέκνον 21 ἔθνοι / ἀνέβενεν / in der Hdschr. keine Lücke 22 ἐπερν^ουν / ὅται.

---

1 Apocalypsis Mariae virginis c. XXVII 4 Apocalypsis Mariae virg. c. XXVII: ἐλέησον δέσποτα τοὺς ἁμαρτωλούς 9 vgl. Apocalypsis Mariae virginis c. VIII 10 vgl. ἐπιστολὴ τοῦ κυρίου S. 25 Vassiliev 10 vgl. Apoc. Mariae virginis c. IV 14 vgl. Apoc. Mariae virginis c. XXIII: ἔπαυσεν ὁ κλύδων τοῦ ποταμοῦ — καὶ ἐφάνησαν οἱ ἁμαρτωλοὶ ὡς κόκκον σινάπεως 15 Apocalypsis Petri 27, Jes. 66, 24; Marc. 9, 44 etc. 16 ποταμὸς] vgl. Gregor der Grosse diall. IV 36 Apocalypsis Pauli S. 57 Tischendorf 18 Apocal. Petri 32 19 vgl. Apocal. Mariae virginis c. VI 20 vgl. Apocal. Petri 27/28.

καὶ κατέβη ἡ ῥονφαία ἡ ἄπειρος, καὶ ἐφύσησαν οἱ ἄνεμοι, καὶ ἐστράφη τὸ γεφύριν ὡς βιαίου ἀνέμου φυσῶντος, καὶ ἔπιπτον οἱ ἁμαρτωλοὶ ὡς φύλλα ἀπὸ τῶν δένδρων. καὶ ἐκάλυψεν αὐτὸ νεφέλη. καὶ εἶδον αὐτοὺς ἐκριφέντας ἔξω τοῦ ποταμοῦ, καὶ
5 *εἶπέν μοι ὁ ἄγγελος· οὗτοί εἰσιν οἱ ἄρχοντες, οἱ ἀρχιερῆς καὶ οἱ δυνάσται, οἳ δῶρα λαμβάνουσιν καὶ τὸ δίκαιον οὐ κρίνουσιν. καὶ πάλιν ἔδειξέν μοι ὁ ἄγγελος ἄλλην κόλασιν λεγομένην ἑπτάλοφον, ἔχων καμίνους ἀναριθμήτους, ἐπάνω δὲ ἔχων σκεπασμένας τὰς θυρίδας, ἐξ αὐτῶν δὲ ἐξέρχετο ἄχνη καὶ*
10 *πῦρ καὶ βροντισμὸς τῆς φλογός. καὶ ἐν αὐτῷ ἴδον πλῆθος ἀνθρώπων πολλῶν εἰσιόντων ἐν αὐτῷ. καὶ λέγει μοι ὁ ἄγγελος· οὗτοί εἰσιν πρεσβύτεροι δίγαμοι καὶ ἀββάδες μεγαλόσχημοι οἱ μετὰ ἔχθρας εἰσιόντες εἰς ναὸν κυρίου καὶ τὴν ἁγίαν λιτουργίαν ἐκτελοῦντες, ἱερῆς οἱ ἀνάγοντες τοὺς ἀνθρώπους εἰς κριτήριον, καὶ*
15 *ἱερεὺς ὁ συγγινόμενος τὴν γυναῖκα αὐτοῦ τὴν ἁγίαν κυριακὴν ἢ ἐν μεγάλῃ ἑορτῇ καὶ ἱερεὺς ὁ 'ναφωνῶν ἀνθρώπους ὀμόσαι, ἱερεὺς ὁ ἔχων γυναῖκαν κρυπτήν, ἱερεὺς ὁ μὴ ἐρευνῶν τὸν λαὸν αὐτοῦ ἐν τῇ ἁγίᾳ κοινωνίᾳ, ἱερεὺς ὁ λαμβάνων δῶρα καὶ κρύπτων πόρνας, ἱερεὺς ὁ δικαζόμενος, ἱερεὺς ὁ καινόδοξος, ἱερεὺς ὁ πορνεύων, ἀββᾶς*
20 *ὁ μὴ ὑποτασσόμενος, ἀββᾶς οἰνοπότης πυρὸς ἐξαπτούσης, ἀββᾶς μαβληστής, ἀββᾶς φιλάργυρος, ψυχῆς ἀπωλείᾳ ἀββᾶς εὐφραινόμενος. ὁμοίως δὲ καὶ πρεσβυτέρησσα ὁ μὴ τιμῶσα τὸν πρεσβύτερον αὐτῆς καὶ ἄλλη μοιχὴ βαρέα καὶ πόρνη καὶ μεθύστρια καὶ δίγαμος ὧδε μέλλουν κολάζεσθαι. καὶ πάλιν ἔδειξέν μοι*
25 *φρέαρ βαθὺ καὶ παμμεγέθη, κράζων καὶ κοχλάζων. ἐν αὐτῷ λαὸς*

---

1 *ἠρόνφαία* | *ἐφήσησαν* 2 *εστῥαφ`* am Zeilenende | *φυσοῶντος* 2 *ἔπεπτων* 4 *ἐκρηφέντας* 5 *οἰσὶν* | *ἄρχωντες* 6 *οἱ*] *ἡ* 8 *ἐπταίλοφον* 8 und 9 *ἔχον*? 9 *θηρίδϹ* am Zeilenende 11 *εἰσϊώντων* 12 *οἰσὶν* | *δύγαμοι* 14 *κρητηριον* 16 *ἀναφωνῶν*] *ναφων̄* | *ὀμώσαι* 18 *κρύπτην* 19 *κενόδοξος*? 20 *ὑπὸ τάς σώμενος* | *πυρὸς* von *οἰνοπότης* abhängig? 21 *μαβληστὴς* nach Usener gleich *πληστὴς* mit vorgeschlagenem *μ* | *φηλάργυρος* 21 *ἀπόλεια*, hiernach wiederholt die Handschrift *ἀββᾶς μαβληστῆς* 22 *τημῶσα* 23 *μάχη* 24 *δύγαμος* | *κολλάζεσθαι.*

---

2 *τὸ γεφύριν*] vgl. Gregor der Grosse diall. IV 36 8 vgl. Apocalypsis Mariae virginis c. XVI 9 *καμίνους*] vgl. Historia Barlaam et Josaphat S. 281 Boissonade 22 Apocalypsis Mariae virginis c. XIX James 23 ff. vgl. Apocalypsis Pauli (Tischendorf apoc. apocr.) S. 57, S. 61 (Apocal. Johannis 13, 1).

πολύς. καὶ εἰπέ μοι ὁ ἄγγελος· οὗτοι εἰσιν πρεσβύτεροι (καὶ) ἀββάδες οἱ ῥυπώσαντες τὸ μέγα καὶ ἀγγελικὸν σχῆμα. ὁμοίως καὶ διάκονοι καὶ οἱ κακοποιοῦντες τοὺς δούλους αὐτῶν καὶ οἱ κρατοῦντες αὐτοὺς πλεῖον τῶν τριῶν χρόνων. τότε ἀπῆρέν με ὁ ἄγγελος καὶ ἔδειξέν μοι τὸν παράδισσον. 5

VII. καὶ εἶδον ἐν αὐτῷ ἄνθρωπον καθήμενον καὶ εἰς τὸν ὦμον αὐτοῦ κρατῶν σταυρόν, καὶ εἰπέν μοι ὁ ἄγγελος· οὗτός ἐστιν ὁ λῃστὴς ὁ σταυρωθεὶς μετὰ τοῦ Χριστοῦ. ἔξωθεν δὲ τῆς πύλης εἶδον ἄνθρωπον καθεζόμενον καὶ γυνήν. καὶ εἰπέν μοι ὁ ἄγγελος· οὗτοί εἰσιν ὁ Ἀδὰμ καὶ Ἔβα, καὶ μέλλουσιν εἰσιέναι ἐν αὐτῷ. καὶ 10 εἶδον ἐκεῖ ἐλαίαν μετὰ καρπὸν καὶ ἄμπελον μετὰ βοτρύας ὡρίμους καὶ πᾶν δένδρον μετὰ καρποῦ. καὶ εἶδον ἐκεῖ τράπεζαν ἐστολισμένην, καὶ εἰπέ μοι ὁ ἄγγελος· αὕτη ἡ τράπεζα τῶν ἐλεημόνων ἔσται καὶ τῶν δανιστῶν τῶν μὴ λαμβανόντων ἕτερα. καὶ εἶδον καμάραν παμμεγέθη καὶ ἐκρέμουντο κανδήλια πολλὰ . . . . τὰ δὲ 15 μεστὰ τὰ δὲ ἀπόκενα τὰ δὲ σάβουρα τὰ δὲ καλὰ τὰ δὲ ἐξαστράπτοντα τὰ δὲ πλήρη σκοτινά. καὶ λέγει μοι ὁ ἄγγελος· καὶ αὐτὰ τῶν δικαίων εἰσὶν τῶν ζώντων καὶ τῶν ἀποθανόντων, καὶ καθὼς ἕκαστος ἐποίησεν ἐλεημοσύνην, περιμένει αὐτά, καὶ τὰ μὲν καλὰ ἐξαστράπτοντά εἰσιν τῶν δικαίων, τὰ δὲ σκοτινὰ τῶν ἁμαρτωλῶν. 20

VIII. καὶ ἐπῆρέν με ὁ ἄγγελος καὶ ἀπήγαγέν με, ὅπου καταγράφονται τὰ μάταια τοῦ βίου, καὶ εἶδον ἐκεῖ τοὺς μὲν γράφοντας, τοὺς δὲ λύοντας, καὶ εἰπέν μοι ὁ ἄγγελος· οἱ μὲν γράφοντες περὶ τῶν ζώντων γράφουν τὴν ἁμαρτίαν, ὁ δὲ ἕτερος τὴν μετάνοιαν καὶ ἐὰν φυλάξῃ ἅπαντα εἰς τὸ μέγιστον βιβλίον καὶ λῦον 25 αὐτοῦ πᾶσαν ἁμαρτίαν, καθὼς λέγει ἡ θεία γραφή· ἀγωνίζεσθε

1 πολλὺς / οισὶν 2 ρηπόσαντες 3 οἱ] ἡ 4 πλεῖον] πλοίων 6 εἰς τὸ νόμων 8 σταυρωθῆς 9 καθεζωμ / μενον 10 οἰσὶν / ἡσιέναι 11 ἐλέαν 11 ὡρίμους] ὀρύμους 12 δένδρων / ἐκῆ / ἐς τολὺς μένην 14 ἐστὶ? 15 κανδίλια ! in der Hdschrift keine Lücke 16 σαβούρα 17 πλήρης 18 ἀποθανῶντων 19 ἐλεημωσύνην περημένη 21 ἐπεῖρεν / ἀπείγαγέν 21 κατὰ γράφωνται 23 ἡ μὲν γράφωντες 25 λίον 26 λέγη / ἀγονίζεσται.

5 vgl. Apocalypsis Pauli (Tischendorf apoc. apocr.) S. 64 ff. 6 Descensus Christi ad inferos 10 (S. 405 Tischendorf) 10 Descensus Christi ad inferos 3 (S. 394 Tischendorf) 16 vgl. Apocalypsis Baruch (Bonwetsch, Nachrichten d. Gött. Ges. d. Wiss. Phil.-hist. Klasse 1897) c. 12 Apocal. Baruch ed. James c. 12 u. 15, Apocal. Joh. S. 90 Tischendorf 21 vgl. Apocalypsis Baruch c. XXIV Apocalypsis Joh. S. 72 Tischendorf Testamentum Abraham S. 303 Vassiliev etc.

γραφῆναι μετὰ τῶν δικαίων. καὶ ἰδοὺ ἐκ τῶν ὧδε ἐρχόμενος· καὶ λέγουσιν αὐτῷ οἱ ἕτεροι ἄγγελοι· πόθεν ἔρχῃ, δίκαιε ἄγγελε; καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν· ἐκ τῶν κάτω κόσμων ἔρχομαι, ἐκ τοῦ ἐλεήμονος τοῦ ποιοῦντος τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ. καὶ εἶδον 5 *ἕτερον ἄγγελον ἐρχόμενον· καὶ ἐρώτησαν οἱ ἄγγελοι· πόθεν ἔρχῃ, δίκαιε ἄγγελε; ὃ δὲ μετὰ στεναγμοῦ ἀπεκρίνατο λέγων· ἐκ τῶν κάτω κόσμων ἔρχομαι, ἐκ τοῦ ἀνελεήμονος καὶ σκληροκαρδίου, καὶ οὐ δύναμαι ποιῆσαι αὐτούς, ἵνα ποιήσωσιν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ. καὶ ἦλθεν φωνὴ λέγουσα πρὸς αὐτόν· ὑπόμεινον, ἔκδεξαι, ὅπως* 10 *μετανοήσωσιν, καὶ πολλὰ χαρίσομαι αὐτούς, ἐὰν δὲ μή, κἀγὼ κρινῶ αὐτούς. καὶ εἶδον ἕτερον ἄγγελον ἐρχόμενον, καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν οἱ ἄγγελοι· πόθεν ἔρχει, δίκαιε ἄγγελε; καὶ οὐκ ἤθελεν ἀποκριθῆναι αὐτοὺς διὰ τῆς συνεχούσης λύπης αὐτοῦ, καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ἐγὼ ἔρχομαι ἐκ τῶν πορνευόντων καὶ οὐκ ἰσχύω σωφρονίσαι* 15 *τούτους. καὶ ἦλθεν αὐτῷ φωνὴ λέγουσα· μακροθύμησον, ἐξακολούθησον, ὅπως ὑποστρέψωσιν, καὶ πολλὰ χαρίσομαι αὐτούς, ἐὰν δὲ μή, κἀγὼ κρινῶ αὐτούς.* IX. *καὶ ἔδειξέν μοι μετὰ ταῦτα ὁ ἄγγελος τῶν βασιλέων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ πρεσβυτέρων τὰ συστήματα, καὶ εἶδον ἐκεῖ ἐπισκόπους καὶ θρόνους οὐκ εἶχον, διότι ἐκάθισαν* 20 *ἀλλ' οὐκ ἠξιώθησαν· καὶ εἶδον πρεσβυτέρους καὶ στολὰς οὐκ εἶχον. καὶ ἠρώτησα τὸν ἄγγελον, καὶ εἰπέ μοι· τοῦτοι ἄξιοι ἐκλήθησαν, καὶ ἐν τῷ προαπελθεῖν ἑαυτοὺς ἔσφαλον αἱ γυναῖκες αὐτῶν, καὶ διὰ τοῦτο ἠστήκησαν παραχωρισμένοι, ἐὰν δὲ εἰς μετάνοιαν ἔλθωσι αἱ γυναῖκες αὐτῶν, πάλαι λαμβάνουσιν τὰς στολὰς αὐτῶν. καὶ* 25 *εἶδον ἐκεῖ θρόνον βασιλέως καὶ βασιλέαν οὐκ εἶχεν, καὶ ὄπισθεν αὐτοῦ ἄγγελος φοβερός. καὶ εἰπέ μοι ὁ ἄγγελος· οὗτός ἐστιν ὁ θρόνος Ἰωάννου τοῦ Τζημίσχου, καὶ οὔτε τῆς βασιλείας ἀπήλαυσεν οὔτε τοῦ θρόνου ἠξιώθη, διότι ἀπέκτεινεν βασιλέαν τὸν Νικηφόρον, καὶ οὔτε ἄνεσιν ἔχει οὔτε συμπαθίας ἠξιώθη. καὶ ἀτενίζοντός* 30 *μου πρὸς αὐτὸν εἶδον πάλιν βασιλέα τὸν Νικηφόρον στίκοντα καὶ*

1 viell. ⟨*ἄγγελος*⟩ *ἐρχόμενος* 3 *ἀποκριθῆς* 7 *κοσμον* 10 *μεταναήσωσιν* 11 *κρίνω* 12 *ήθελ'* 13 *ἀπὸκρηθῆνε* | *ἀποκριθῆς* 14 *πὸρνέυῶντων* 14 *ἰσχύσω* (ω *superscr.*) *φρονήσαι* 19 *ῆχον* | *ἐκάθησαν* 20 *ἐξιώθησαν* | *ἤχον* 22 *προάπελθῆν* | *ἔσσφαλον* 23 *τοῦτω ἠστίκησαν* 25 *ῆχεν* 27 *ἰω̃* | *τζημημίσχ̄* 28 *ἀπέκτινεν* | *νηκήφορον* 29 *ἔχη* | *ἀτενίζωντός.*

2 Apocalypsis Pauli S. 38 ff. T. vgl. Apocalypsis Baruch (James a. O.) 15 Apocalypsis Pauli S. 39 T. 25 vgl. Apocalypsis Esdrae S. 28 T. Gregor diall. IV 36 29 vgl. Apocalypsis Petri 25.

ἐλέγχοντα καὶ λέγοντα· Ἰωάννη Τζημίσχη, κύρι Ἰωάννη, διὰ τί ἔπραξας εἰς ἐμὲ τὸν ἄδικον φόνον; οὐκ οἶδας, ὅτι τὰς χεῖράς μας ἐθήκαμεν εἰς τὴν ἁγίαν Σοφίαν καὶ εἰρήνην πρὸς ἀλλήλους ἐποιήσαμεν; σὺ δὲ ταῦτα οὐκ ἐφύλαξας. νῦν δὲ οἷον ἔργον ἐποίησας ἀπολαῦσαι. ἐκεῖνος δὲ οὐδὲν ἔλεγεν εἰ μὴ τὸ οὐαὶ καὶ τὸ οἴμοι τί ἔπαθον. καὶ πάλιν εἶδον ἑτέρους βασιλεῖς εἰς μεγάλην ἀπόλασιν καὶ θρόνους ἀπολαύσεως καὶ ἑτέρους εἰς μεγάλην ἀτιμίαν καὶ αἰσχρότηταν .... καὶ πάλιν εἶδον ἕτερον ἄνθρωπον τυπτόμενον, καὶ ἄνεσιν οὐκ εἶχεν. καὶ λέγει μοι ὁ ἄγγελος· οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ φονευθέντος τὴν τιμὴν λαμβάνων καὶ ἐσθίων. ὅταν δὲ ἔστρεψέ με ὁ ἄγγελος, ἀπῆγέν με, ὅπου κολάζονται οἱ ἁμαρτωλοί, καὶ λέγει πρὸς αὐτούς· ἰδοὺ ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ματαίου βίου, καὶ πάλιν μέλλω ὑποστρέψειν αὐτὸν ἐκεῖ τῇ προστάξει τοῦ θεοῦ. καὶ ἦραν φωνὴν πάντες λέγοντες· ἡμεῖς ἀφήκαμεν γονεῖς καὶ ἀδελφοὺς καὶ γυναῖκας καὶ συγγενῆς. πορευθεὶς ἀπάγγειλον αὐτοῖς, ὅπως γρηγορήσωσιν, ἵνα μὴ εἰσέλθωσιν εἰς τὰ φοβερὰ κολαστήρια ταῦτα, ἀλλὰ καὶ περὶ ἡμῶν ἱκεσίαν ποιήσωσιν πρὸς τὸν θεὸν καὶ ἐλεημοσύνην, καί, ἅπερ ἐτυπώσαμεν κτήματα, ἵνα δοθῶσιν ὑπὲρ σωτηρίας τῶν ψυχῶν ἡμῶν. ἢ οὐκ ἐδόθησαν, ἡμεῖς δὲ ἄνεσιν οὐχ εὑρίσκομεν. ἀλλὰ γὰρ ὑμεῖς ὧδε μέλλετε ἐλθεῖν, ὅπου ἡμεῖς κολαζόμεθα. βλέπετε μὴ κατακριθῆτε διὰ τὰς διατυπώσεις εἰς τὸν δίκαιον κριτήν. X. τότε εἶδον ἕτερόν τινα, καὶ ἔβαλον αὐτὸν εἰς τὴν πίσσαν, ὁ βράζει χιλίας ὀργιάς. καὶ λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ ἄγγελος· καλὰ εἶσαι, καλὰ ὁδηγοῦ. οὗτος ἐκ τῶν ματαίων κόσμων ἐστίν, καὶ μέλλω πάλιν τοῦ ὑποστρέφειν αὐτὸν ἐκεῖ, καὶ παράγγειλον, εἴ τι βούλῃ. καὶ ἐβόησεν μετὰ κλαυθμοῦ καὶ ὀδυρμοῦ καὶ βραγμοῦ λέγων· ἐγὼ ἐκ τῆς δύσεως ὑπάρχω ὀνόματι Πέτρος ἀπὸ κάστρου Κορίνθου, τῇ ἀξίᾳ πρωτοσπαθάριος, καὶ ἔμπροσθέν μου ἄνθρωπος οὐκ εὐφράνθη οὐδὲ ἔπραξέν τι, ἐγὼ δὲ πολλοὺς ἠδίκησα

---

1 ἐλλέγχοντα / τζημισχηᾶ / ἰῶ an beiden Stellen 2 φώνον 3 εἰρύνην 5 εἰ μὴ] εἴ μοι / οἴμη 6 οἶδον 7 ἀπόλασιν für ἀπόλαυσιν / ἀτημίαν 8 ἐσχρότηταν, danach scheint eine Lücke zu sein 9 οἶχεν 10 φωνευθέντος / τημὴν 10 ἐσθίοιν 11 με] μοι / κολάζωνται 13 μέλω 13 προστάξη 14 λέγωντες / ἡμοῖς / γονοῖς 15 πορευθῆς / αὐτῆς 16 γρηγωρήσωσιν 17 ὑμῶν οἰκεσίαν / ποιησ' am Zeilenende 17 ἐλεημωσύνην 18 ἐτοιπώσαμεν / δωθῶσιν 19 ἐδώθησαν 20 οὐκ εὑρίσκωμεν / ἡμεῖς / μέλεται ἐλθῆν 21 κολαζῶμεθα / κατὰ κρηθῆται / διάτυπώσης 22 κρητὴν 24 ἦσε 24 κόσμον 25 πάλλιν / αὐτὸν] αὐτὴν scheint dazustehen / παράγγηλον 26 εἴ τι] ἤτοι 28 προτοσπαθάριος 29 ηδήκησα.

εἰς τὸν μάταιον βίον καὶ πράστεια ἀπήρπαξα, χήρας καὶ ὀρφανοὺς ἠδίκησα, φόνους ἐποίησα καὶ διὰ χρημάτων τὸ δίκαιον οὐκ ἔκρινα, ἐλεημοσύνην ποτὲ οὐκ ἐποίησα, καὶ ἡ γῆ τὸ σκήνωμά μου οὐκ ἐδέξατο. ὁ δὲ θεὸς τὴν ψυχήν μου οὐκ ἀπεκρύψατο. κατέλιπα
5 *πλοῦτον καὶ θησαυρὸν πολύν. ἀνάγγειλον ταῦτα τῇ γυναικὶ καὶ τοῖς τέκνοις μου ὅτι· γρηγορεῖτε, ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς τὰ φοβερὰ κολαστήρια ταῦτα. σπουδάσατε δι' ἐλεημοσύνης καὶ ἱκετεύσατε τὸν θεὸν καὶ ὑπὲρ ἐμοῦ δότε ταῦτα, ἵνα κἀγὼ ἀναπαύσωμαι ἐκ τῆς πικρᾶς βασάνου.*

10 XI. *τότε λέγει μοι ὁ ἄγγελος· στήριξον σεαυτὸν καὶ μετὰ πάσης ἀκριβίας τάξον ταῦτα ἐν τῇ καρδίᾳ σου, ἅπερ ἑώρακας, καὶ πορευθεὶς ἀνάγγειλον ταῦτα τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων καὶ μὴ ἐάσῃς ταῦτα μετὰ τοὺς πειρασμοὺς αὐτῶν μὴ δειλιᾶσαι καὶ λάλησον κατὰ πᾶσαν πόλιν καὶ χώραν, ὅπου δᾶν ἐστιν τὸ γένος τῶν*
15 *Χριστιανῶν, καὶ γράψον ταῦτα καὶ ἀνάγγειλον· μετανοήσατε καὶ ἐπιστρέψατε, υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων· καί· οὐκ οἴδατε, ὅτι κατ' εἰκόνα ἐμοὶ ἐποίησα ὑμᾶς καὶ ὁμοίωσιν, ἵνα τὸ ἐμοῦ θέλημα ποιήσητε; καὶ διὰ ἐλεημοσύνην ὑπέδειξα ὑμᾶς τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅπως ἴδωσιν καὶ πιστεύσωσιν πρός με. καὶ ἀπέστειλα ἰδίαις χερσὶ καὶ*
20 *οὐκ ἐπιστεύσατε, καὶ ἠβουλήθην τοῦ ἐξολοθρεῦσαι ὑμᾶς ἐκ τῆς γῆς, ἀλλὰ διὰ τὴν δέησιν τῆς παναχράντου μητρός μου καὶ τὴν παράκλησιν τῶν ἁγίων ἀγγέλων καὶ ἀρχαγγέλων, προφητῶν καὶ ἀποστόλων καὶ μαρτύρων ἐδιαλλάγην, καὶ ἐκίνησαν τὰ σπλάγχνα μου εἰς οἰκτιρμοὺς καὶ ἀγαθότηταν πρὸς τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων,*
25 *καὶ ἀπέστειλα ἄνθρωπον ἐξ ἡμῶν, ἵνα ἀναγγείλῃ ταῦτα, ὃς δὲ οὐ πιστεύσει ταῦτα καὶ βλασφημήσῃ, ἵνα ἔχῃ τὴν κατάραν τῶν τριακοσίων δέκα καὶ ὀκτὼ θεοφόρων πατέρων, καὶ ἡ μερὶς αὐτοῦ μετὰ τοῦ Ἰούδα καὶ μετὰ τῶν κραζόντων· ἆρον ἆρον σταύρωσον αὐτόν, καὶ ἐπὶ τῆς γῆς αὐτὸν οὐκ εὐλογήσω, ὅτι ἐξ ἐμοῦ ἐξῆλθον*

---

1 *πραστύα ἀπύρπαξα* 3 *ἐλεημωσύνιν ποταὶ* 5 *πολλὴν* / *γϋναικῆ* 6 *γρηγορεῖται* / *εἰσὲλθηται* 7 *σπουδάσαται* / *ἐλεημοσύναις* / *ἱκετεύσαται* 8 *δώται* 10 *σεαυτὴν* scheint dazustehen 11 *ἀκρηβίας* 12 *πορευθῆς ἀνάγγηλον* 13 *δῆλιάσε* 15 *ἀνάγγηλον* / *μετὰ νόήσαται* 16 *ἐπιστρέψαται* 16 *οἴδαται* / *κατοικόνα* 17 *ημᾶς* / *ποι ἥσηται* 19 *ἀπέστηλα* 20 *ἐπιστεύσαται* / *ἠβουλήθην*] *εἰ βουλήθη* 23 *ἐκύνησαν* 25 *ἀπέστηλα* / vielmehr *ὑμῶν* 25 *ὃς*] *ἴος* 26 *ἔχει* 28 *τὸν κραζῶντων* 29 *αὐτῶν*.

---

19 *ἐπιστολὴ του κυρίου* Vassiliev S. XV S. 24 28 Joh. 19, 15.

οἱ λόγοι οὗτοι. XII. καὶ οὗτος ἀνακαλεῖται ὡς πατὴρ τέκνα. ἠκούσατε τῶν φοβερῶν κολάσεων, ἀδελφοί. φροντίσωμεν καὶ ἡμεῖς, ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς αὐτά, καθὼς καὶ ὁ προφήτης Δαβὶδ λέγει ὅτι· σὺ ἀποδώσεις ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, καὶ ὁ δεσπότης ἡμῶν ἐν τοῖς θείοις εὐαγγελίοις λέγει· ἀγωνίζεσθε διελθεῖν διὰ τῆς στενῆς 5 πύλης καὶ τεθλιμμένης ὁδοῦ. διὸ καὶ ὑμεῖς, ἀδελφοί, σπουδάσατε, ἵνα μή τις ἐξ ὑμῶν παραδοθῇ εἰς τὰς κολάσεις ταύτας. μακάριοι γὰρ οι ἀγωνιζόμενοι ὑπὲρ σωτηρίας τῶν ψυχῶν αὐτῶν. μακάριος γὰρ ὁ δοῦλος ἐκεῖνος, ὃν ἐλθὼν ὁ κύριος αὐτοῦ εὑρήσει γρηγοροῦντα. μακάριος ὁ ἄνθρωπος ὁ ἀγοράζων ἔλαιον, πρὶν λυθῇ ἡ 10 πανήγυρις. μακάριος ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος, ὃς λαβὼν τὴν ἐπιστολὴν ταύτην καὶ ἀντιγράψῃ ἐν ἑτέρᾳ πόλει καὶ χώρᾳ. ἐὰν ἔχῃ ἁμαρτίας ὑπὲρ τὰς τρίχας τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, ἐγὼ ἐξαλείψω αὐτὰς καὶ ὑπεραριθμήσομαι αὐτὸν μετὰ τῶν ἁγίων μου καὶ ἐπὶ τῆς γῆς αὐτὸν εὐλογήσω. μακάριος ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος ὁ ἀκούων 15 ἡδέως τοῖς λόγοις τοῦ κυρίου καὶ φιλανθρώπου θεοῦ, ὅτι οὐ μὴ γραφῇ ἁμαρτία ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ὑπὲρ αὐτοῦ. διὸ πάντες ἱερεῖς καὶ διάκονοι, δοῦλοι καὶ ἐλεύθεροι, πλούσιοι καὶ πένητες, δῶμεν δόξαν τῷ θεῷ· ἔλεος καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν τῷ γράψαντι ἅμα καὶ τοῖς ἀκροασαμένοις καὶ κτησαμένῳ. ὅτι αὐτῷ πρέπει πᾶσα δόξα, 20 τιμὴ καί προσκύνησις τῷ πατρὶ καὶ τῷ ὑῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

---

1 ἀνακαλεῖτε | οἰκοῦσατε 3 εἰς ἔλθηται 4 ἀποδώσης | ἐν τοῖς] ἐκ τῆς 5 αγὸνίζεσθαι διὲλθὴν 6 τεθλημμένης | ὑμοῖς | σπούδάσαται 7 κολάσης 9 ὃν] ὁ | εὑρήση γρειγοροῦντα 10 ἔλεον 11 πανύγηρις | ὃς] ὡς 12 πόλη 13 ἐξαλύψω 14 ὑπεραριθμήσωμαι 16 ἴδέως 18 πένηταις 19 δῶξαν 20 πρέποι | τημή.

---

3 Sprüche 24, 12 5 Lucas 13, 24 8 Lucas 12, 37 10 Matth. 25, 9 11 vgl. ἐπιστολὴ τοῦ κυρίου Vassiliev S. 26, S. 31, S. XIX, ähnlich Apoc. Esdrae S. 32 T. Apoc. Joh. S. 94 T. Apocal. Sedrach S. 137 James.

Namenverzeichnis.

Grammatisches Register.

Der philologische Herausgeber solcher Texte, wie der unsere ist, thut bei der Menge von Fragen, die an ihn herantreten, ohne Antwort zu finden, jedenfalls am klügsten die Überlieferung abzudrucken, wie sie in der Handschrift steht. In unserem Falle tritt der Umstand hinzu, dass eine Herstellung des Originals, namentlich was die Rechtschreibung angeht, völlig unmöglich ist, weil alle Anhaltspunkte fehlen.

Nun würde freilich ein Text, in dem abgesehen von der Willkür der Lautbezeichnung nicht viele Accente und Spiritus richtig sind, wenn sie nicht überhaupt fehlen oder an falscher Stelle erscheinen, die Spiritus oft mitten im Wort — ein solcher Text würde dem Leser, für den er zunächst bestimmt ist, völlig ungeniessbar werden, zumal die vulgären Formen dem Verständnis ohnehin Schwierigkeiten bereiten. Eine Probe sei hierhergesetzt: S. 16, 1: *καὶ βρυνταὶ ὥσται σαλεύθήναι πἄντα ἐκεῖνη γὰρ ʽ γῆ. ἡν̄ λεὺκὶ ὡς χίων* etc. S. 21, 17: *καὶ αὐτὰ τῶν δὶκαίων εἰσὶν. τῶν ζῶντων καὶ τῶν αποθανῶντων· καὶ καθῶς ἑκαστος ἐποίησεν ἐλεήμωσύνην. περημένη αὐτὰ.* S. 24, 15: *μετὰ νὸήσαται. καὶ ἐπιστρέψαται. ὑοὶ τῶν ἀνθρώπων καὶ οὐκ οἶδαται ὃτι κατοικόνα ἐμοὶ ἐποίησα ημᾶς καὶ ὑμοίωσιν. ἱνα τὸ ἐμοὺ θέλημα ποιῆσηται.* Ich habe mich unter diesen Umständen entschlossen, wo die Schreibung völlige Regellosigkeit zeigte und nur orthographische Gesichtspunkte in Betracht kamen, die Itacismen in den kritischen Apparat zu verweisen; die Wörter sind dann so geschrieben, wie sie in der Hdschr. stehen. Wo aber eine Schreibung mehr oder weniger regelmässig auftrat, ist sie behalten, so *ι* für *ει* in *παράδισσος, λιτουργία, λιτουργεῖσθαι, ἀμελίας* etc., *ῆς* für *εῖς* in *γονῆς, ἱερῆς* u. dergl. mehr. Was die Enklitika angeht, so hätte ich viellelcht richtiger gethan, in Übereinstimmung mit den Spuren der hdschr. Überlieferung die Properispomena den Paroxytona gleich zu behandeln.

Im Folgenden sind besondere Eigentümlichkeit im Wort- und Sprachgebrauch der Schrift mit möglichster Kürze verzeichnet:

ἀδελφοί monachi (?) 25, 2. 25, 6. *ἀδελφή* ‚Nonne‘ 19, 20. *ἀδελφοποησία* ‚adoptio in fratis locum‘ 19, 11.

Adverbia: *ἐκεῖ* für *ἐκεῖσε* 23, 13. 23, 25. *ἐκεῖθεν* für *ἐκεῖσε* 17, 15. *ἔξωθεν* für *ἔξω* 21, 8. *ἤ* affirmativ 23, 19. *καλὰ* 23, 24. *εἶθ' οὕτως* 19, 5. *πάλαι* für *πάλιν* 22, 24. *ὧδε* ‚dort‘ 20, 24. 22, 1. *ὧδε — ὅπου* 23, 20.

ἀληθινός purpureus 19, 14.

ἀλείτης 18, 3.

ἀνάδοχος ‚Taufzeuge‘ 16, 19.

wöhnlichem παρηστήκησαν vgl. λύοντας 21, 23 neben ἀποθανόντων 21, 18 etc. Aorist κατέλιπα 24, 4 ἀπήρπαξα 24, 1 ἔσφαλον 22, 22 ἐκριφέντας 20, 4 πειρασθῆναι 18, 18 ἀποκριθεὶς 22, 3. 22, 13 ἀποκριθῆναι 22, 13 ἀπεκρίνατο 22, 6. Das Augmentum temporale wird öfters vernachlässigt: ἐξέρχετο 20, 9 ἀπελπισμένων 18, 21 ἐρώτησαν 22, 5 εὐφράνθη 23, 29, neben εἶδον häufig ἴδον 16, 14. 16, 18. 16, 22. 17, 11. 17, 20. 20, 10. Augmentum syllabicum: ἀπήλαυσεν 22, 27 ἠδυνήθην 14, 11 ἠβουλήθην 24, 20 ἐδιαλλάγην 24, 23. Reduplikation wird nicht angewendet: βαπτισμένα 14, 11 πηγμένην 16, 11 σκεπασμένας 20, 9 παραχωρισμένοι 22, 23, dagegen ἐστολισμένην 21, 12 ἀνεῳγμένην 16, 10 und öfter; ἐκέκραγον 15, 18 ἠστήκησαν 16, 5 vgl. 15, 4. 17, 20. Modi: Es fehlt der Optativ; der Konjunktiv des Präsens ist selten (ἔχῃ 24, 20. 25, 12), statt dessen erscheint der Aorist. Tempora: Präsens historicum παρίστανται 18, 6. Das Futur ist selten, einmal umschrieben: βούλεσθε δοῦναι 18, 15. In der Erzählung wechseln Aorist und Imperfekt. Plusquamperfekt statt Perfekt 22, 23. Genera: Von Medialformen finden sich ausser δέομαι, δέχομαι, ἔρχομαι, βούλομαι, δύναμαι: ἵσταμαι 15, 5. 17, 1. 18, 6. 18, 22 ἀναπαύσωμαι 24, 8 συγκινοῦνται 17, 7 ἐγκρατεύου 18, 10 φυλάττεται τὴν ἰδίαν παροικίαν 18, 13 τὴν ψυχὴν — ἀπεκρύψατο 24, 4 ἀνακαλεῖται ὡς πατὴρ τέκνα 25, 1 ὑπεραριθμήσομαι 25, 14. Transitiva intransitiv: κινέω 15, 22. 16, 2. 16, 5. 24, 23 ἐπιστρέφω 15, 17. 24, 16. σφάλλω 22, 22. ὑποστρέφω 22, 16.

ὑποστρέφω, μέλλω ὑποστρέψειν αὐτὸν 23, 13 vgl. 23, 11. 23, 25.

φοβερός glänzend 15, 7. 16, 3. 22, 26.

χρόνος Jahr 14, 10. 21, 4.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdruckerei), Naumburg a/S.

Studien

zur

Geschichte der Theologie und der Kirche

herausgegeben

von

N. Bonwetsch und **R. Seeberg**
Göttingen. Erlangen.

Dritter Band. Heft 3.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1898.

Das
nicänisch-konstantinopolitanische
Symbol.

Von

Lic. Dr. Johannes Kunze,
Privatdozenten der Theologie in Leipzig.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1898.

1. Der Ursprung von C.

Alle drei sogenannte ökumenische Symbole sind in neuerer Zeit eingehend untersucht, und besonders ist ihre geschichtliche Herkunft erforscht worden. Dabei hat man wertvolle Ergebnisse gewonnen, die zum guten Teile allgemeine Anerkennung gefunden haben. Das gilt auch für das zweite derselben, das symbolum Nicaenum, wie es gewöhnlich heisst, um dessen Erforschung sich Caspari, Hort, Harnack und Kattenbusch vor andern verdient gemacht haben.[1]) Die wichtigsten Aufschlüsse verdanken wir Hort. Aber trotzdem ist das Dunkel, welches über der Ursprungsgeschichte dieses Symbols liegt, noch nicht aufgehellt.[2]) Ich selbst habe in meinem

---

[1]) Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols I. 1866 p. VII. Derselbe: Aus historisch-kritischen Studien über das kirchliche Taufbekenntnis in der Ztschr. f. d. luther. Theologie Bd. 18 (1857) S. 634—74. Hort, two dissertations 1876 II on the Constantinopolitan creed etc. Harnack, Art. Konstantinopolitanisches Symbol in Herzogs Realencyklopädie 2. Aufl. 1881 Bd. 8, S. 212—230 vgl. seine Dogmengeschichte II[3], S. 265 f. Anm. 1. Kattenbusch, vergleichende Konfessionskunde 1890 I, S. 252—87. Derselbe, Das apostolische Symbol, 1894, Bd. 1, S. 233—45. Zugleich mache ich hier die Hauptquellenwerke für die folgende Untersuchung namhaft: Mansi, sacr. conciliorum ampl. collectio, ed. nov. Florenz 1759 ff., dazu Hefele, Konziliengeschichte 2. Aufl. 1873 ff. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln 3. Aufl. 1897. Für die Autoren ist gewöhnlich Migne, patrologia graeca et lat. (P.G. und P.L.) benutzt. Mit N bezeichnen wir das nicänische, mit C das nicänisch-konstantinopolitanische Symbol.

[2]) So schreibt noch Seeberg in seiner Dogmengeschichte 1895 I, S. 190 Anm. 2: „Das sogen. Nic.-Const. — ist sicher nicht das Bekenntnis dieser Synode. — Wie man dazu gekommen ist, es der Synode v. 381 beizulegen, ist nicht mehr nachzuweisen".

Marcus Eremita einen Versuch gemacht, dies zu thun, und die dort vorgetragene Hypothese ist vielfach beachtenswert befunden worden.[1]) Auf Grund einer erneuten und umfassenden Durcharbeitung des Materials, wie sie an jenem Orte nicht geboten war, glaube ich nicht nur die dort gewonnenen Ergebnisse bestätigen, sondern auch einige neue Aufklärungen über das Aufkommen jenes Symbols geben zu können.

Nach der Überlieferung, die sich bis zum Konzil von Chalcedon 451 zurückverfolgen lässt, ist dies Symbol auf der (zweiten ökumenischen) Synode zu Konstantinopel 381 von den 150 Vätern als ergänzende Bestätigung des nicänischen Symbols der 318 Väter aufgestellt worden, und zwar gegen die seit Nicäa neu aufgetretenen Häresieen des Apollinaris und des Macedonius (Pneumatomachen). In der alten Kirche, mindestens bis 600, unterschied man noch bewusstermassen N und C, aber schon da wird oft in freierer Weise C als das Symbol von Nicäa bezeichnet, wobei man eben die Anschauung hegte, dass C in der That nichts anderes als ein antihäretisch ergänztes N sei. Im Mittelalter figurierte dann C ohne weiteres als „das nicänische Symbol", und als solches wird es dann auch in den Bekenntnisschriften der reformatorischen Kirchen aufgeführt. War es auch im eigentlichen Mittelalter nicht mehr Taufsymbol, wie vorher vorübergehend auch im Abendlande, so genoss es doch hohes Ansehen, besonders dadurch, dass es seinen Platz in der Messe hatte.[2]) Aus der

---

[1]) Marcus Eremita, ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis 1895, S. 161—73.

[2]) Als Urheber dieser Sitte werden bei dem Theodorus Lector zwei monophysitisch gesinnte Bischöfe genannt, nämlich das eine Mal der bekannte Petrus Fullo, verschiedene Male Bischof von Antiochien, unter dessen kultischen Anordnungen er eccl. hist. lib. II, 48 auch die aufzählt: *καὶ ἐν πάσῃ συνάξει τὸ σύμβολον λέγεσθαι*, das andere Mal berichtet er von Timotheus, der 511 an Stelle des orthodoxen Macedonius Bischof von Konstantinopel wurde l. c. II, 32: *Τιμόθεος τὸ τῶν τιη΄ πατέρων τῆς πίστεως σύμβολον καθ' ἑκάστην σύναξιν λέγεσθαι παρεσκεύασεν, ἐπὶ διαβολῇ δῆθεν Μακεδονίου, ὡς αὐτοῦ μὴ δεχομένου τὸ σύμβολον ἅπαξ τοῦ ἔτους λεγόμενον πρότερον ἐν τῇ ἁγίᾳ παρασκευῇ τοῦ θείου πάθους, τῷ καιρῷ τῶν γινομένων ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου κατηχήσεων.* (P.G. tom. 86, 1.) Dass hier C gemeint ist, wird sich aus der weiteren Untersuchung mit

römischen Liturgie ist dann C auch in die der lutherischen Kirche übergegangen, indessen da sehr bald durch das sogenannte Apostolikum verdrängt worden. Doch hat Luther sein grosses Glaubenslied: Wir glauben all an einen Gott nicht, wie noch oft gesagt wird, nach dem Apostolikum, sondern nach C gedichtet, was eine genauere Betrachtung des Liedes sofort erkennen lässt. So haben auch wir ein mehr als äusserliches Interesse an der Herkunft jenes Symbols. Ist es doch auch, wie Harnack mit Recht hervorhebt, im Grunde das einzige, das den Namen eines ökumenischen verdient. Denn während die griechische Kirche das Apostolikum überhaupt nicht kennt

Sicherheit ergeben (vgl. auch das gleich folgende Zeugnis). Dann ist es nicht unwahrscheinlich, dass durch jene Massnahme gegen das Chalcedonense protestiert werden sollte (so Duchesne, origines du culte chrétien 1889 S. 78 Anm. 3). Für das Abendland steht das älteste zuverlässige Zeugnis für das Aufkommen dieses Brauchs in den Akten des Konzils zu Toledo 589. Da bestimmte König Reccared, ut propter roborandam gentis nostrae novellam conversionem, omnes Hispaniarum et Galliae ecclesiae hanc regulam servent ut omni sacrificii tempore ante communicationem corporis Christi et sanguinis iuxta orientalium patrum (partium) mores unanimiter clara voce sacratissimum fidei recenseant symbolum (Mansi IX, 990). Demgemäss ordnete der zweite Kanon dieser Synode die Rezitation des concilii Constantinopolitani, hoc est CL episcoporum symbolum fidei in der Messe vor dem Vaterunser an (l. c. 993). Dies Zeugnis beweist, dass jene Sitte im Morgenlande sich schnell durchgesetzt haben muss, sowie dass das damals im Orient bräuchliche Messsymbol C war und also offenbar dieses, und nicht etwa N, gleich von Anfang an. Ferner aber geht aus der Nachricht hervor, dass dieser Brauch im Abendlande, also wohl auch in Rom, damals noch unbekannt war. Die gewöhnliche Annahme ist, dass Rom erst 1014 das Symbol der Messe einverleibt habe, vgl. dagegen F. Probst, die abendländische Messe vom 5.—8. Jahrhundert Münster 1896, S. 129 ff. S. 70 ff. Freilich die Berufung auf Albericus, die dort Probst ohne sie kontrollieren zu können, von Martene übernimmt, hilft zu nichts. Dieser Mönch Albrich schrieb von 1232 an eine Chronik, in der zum Jahre 687 die von Probst angeführte Notiz steht (Monum. Germ. XXIII p. 700). Dieselbe ist aber aus einer älteren Quelle, der chronographia des Sigebert von Gembloux † 1112, entlehnt und lautet dort (Monum. Germ. VI, 327, abgedruckt P.L. tom. 160) ad a. 688: Damasus 35us papa credo in unum deum sollemnibus diebus cantari instituit ex decreto secundae universalis synodi a 150 episcopis Constantinopoli celebratae. In dieser Form kann die Nachricht unmöglich richtig sein. Die Frage bedarf noch näherer Untersuchung.

und vom Athanasianum nur griechische Gelehrte aus dem Abendlande Kunde erlangt haben, ist für sie C gerade das Symbol im eigentlichen, ja einzigen Sinne. Freilich erleidet diese Ökumenizität dadurch wieder eine wesentliche Einschränkung, dass die abendländischen Kirchen, die evangelischen wie die katholische, das Symbol mit dem Zusatze des filioque beim Ausgang des heiligen Geistes haben, ein Zusatz, der bekanntlich einer der Differenzpunkte der griechischen und lateinischen Kirche war und geblieben ist.

Die folgende Untersuchung nimmt der Einfachheit halber ihren Ausgang bei Harnacks oben erwähntem Artikel in Herzogs Realencyklopädie, um kurz das zusammenzufassen, und nur wo nötig zu ergänzen, was wir als von ihm und seinen Vorgängern bewiesen ansehen dürfen, und dann an den Stellen weiterführend einzusetzen, wo er Lücken gelassen hat.

Der Text von C lautet: [1])

πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων. Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο· τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα· σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, και παθόντα, καὶ ταφέντα, καὶ 'ναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρός, καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας

[1]) Über die Abweichungen des abendländischen Textes s. Caspari, Quellen etc. I, S. 213 ff. Bei Hahn § 145 ist leider nur der Text des Dionysius exiguus aus Mansi III, 567 f. abgedruckt. Aber dieser Text ist offenbar nicht der älteste, denn das unigenitum hinter filium dei fehlt und statt et Maria virgine heisst es ex Maria virgine, endlich bloss adorandum statt coadorandum. Die Varianten der anderen lateinischen Texte müssten angegeben werden. Eine der ältesten Quellen für den abendländischen Text von C scheint übersehen zu sein, nämlich der in dem (2.) constitutum des Papstes Vigilius vom Jahre 554 enthaltene, wo aus den lateinischen Akten von Chalcedon N und C angeführt ist (Mansi IX, 458 f.). Dieser Text hat noch das in vor dem Glied von der Kirche.

καὶ νεκρούς, οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος. Καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροςκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν· εἰς μίαν ἁγίαν, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν. ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. προςδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Ἀμήν.

Die Annahme, dass C von der Synode zu Konstantinopel im Jahre 381 ebenso als Lehrentscheidung aufgestellt worden sei wie seinerzeit N vom Konzil zu Nicäa, darf wohl für endgültig widerlegt gelten. Harnack hat die äusseren und inneren Gründe, die gegen diese Überlieferung sprechen, übersichtlich zusammengestellt. Nur die entscheidenden seien in Erinnerung gebracht. Die ältesten Akten jener Synode, nur vier Kanones und ein Brief an den Kaiser, haben das Symbol nicht; in den späteren Sammlungen erscheint es als Einschiebsel, wie es denn „ohne jede historische Einführung oder Umrahmung aufgenommen ist" (Harnack l. c. S. 218; vgl. Mansi III, 567 f.). Dagegen heisst es in jenem Briefe, in welchem die Bischöfe dem Kaiser von ihrer Thätigkeit nach Schluss der Synode Bericht erstatteten: *ἔπειτα δὲ καὶ συντόμους ὅρους ἐξεφωνήσαμεν, τήν τε τῶν πατέρων πίστιν τῶν ἐν Νικαίᾳ κυρώσαντες, καὶ τὰς κατ' αὐτῆς ἐκφυείσας αἱρέσεις ἀναθεματίσαντες* (Mansi III, 557). Das passt keinesfalls auf C, welches ja nicht einmal die Anathematismen von N mehr enthält. Gewinnt man vielmehr schon hier den Eindruck, dass eben die bislang umstrittene Formel N hier nochmals und endgültig sanktioniert wurde, so wird diese Auffassung auch durch den ersten Kanon der Synode bestätigt (Hefele II², S. 14). Derselbe lautet: *μὴ ἀθετεῖσθαι τὴν πίστιν τῶν πατέρων τῶν τιη' τῶν ἐν Νικαίᾳ τῆς Βιθυνίας συνελθόντων, ἀλλὰ μένειν ἐκείνην κυρίαν, καὶ ἀναθεματισθῆναι πᾶσαν αἵρεσιν*, worauf dann sechs Ketzernamen, der Eunomianer, Pneumatomachen u. a. aufgeführt werden. Mit diesen Angaben stimmt das, was die Synode zu Konstantinopel vom Jahre 382 über die im Jahre zuvor gehaltene in einem Briefe nach Rom schreibt. Diese Angaben sind um so wertvoller, als da fast ganz dieselben Bischöfe wie 381 versammelt waren (Hefele II², S. 37 ff.). Jene Bischöfe sprechen in dem

Schreiben ihre Anhänglichkeit an „den von den 318 Vätern in Nicäa festgesetzten Glauben“ aus, formulieren dann die in N enthaltene trinitarische und christologische Lehre, ohne jedoch auf eine Formel sich zu berufen, und verweisen schliesslich die Lateiner, wenn sie sich eingehender unterrichten wollten, auf den Tomus der antiochenischen und der vorjährigen konstantinopolitanischen Synode, „in denen sie ausführlicher ihren Glauben bekannt und die neu aufgetretenen Häresieen schriftlich anathematisiert hätten“. (Mansi l. c. S. 585 BC.) Die eigene theologische Darlegung dieser Synode dürfte uns mit Recht ein Bild für die Art jenes Tomus geben, wonach dieser nicht eine Symbolformel, sondern ein trinitarisch-christologisches Exposé war mit angeschlossenen Anathematismen. Wäre dagegen im Jahre vorher C neben N als zweites, erläuterndes Symbol aufgestellt worden, so hätte die Synode von 382 unmöglich sich hierüber ausschweigen können.[1]

Von den äusseren Zeugnissen gegen die Überlieferung sind diese, weil die ältesten, auch die wichtigsten. Dagegen möchte ich nicht so viel Wert gelegt wissen auf die Angaben der Kirchenhistoriker Sokrates (V, 8), Sozomenus (VII, 7. 9) und Theodoret (V, 8), die allerdings übereinstimmend berichten, dass 381 der nicänische Glaube sanktioniert worden sei. Da sie aber dies nicht in Gegensatz zu der Ansicht thun, dass C zu Konstantinopel aufgestellt worden sei, und da auch später, als C für das Symbol jener Synode gehalten wurde, es dennoch hiess, sie habe nur den Glauben der 318 Väter bestätigt (s. u.), so wäre es durch jene kurzen Angaben noch nicht ausgeschlossen, dass doch die ergänzende Bestätigung von N in der Form eines neuen Symbols, eben C, erfolgt sei. Ebensowenig möchte ich die beliebte Berufung auf Gregor von Nazianz gelten lassen. Allerdings sagt er in seinem zweiten Briefe an Cledonius (ep. 102),

---

[1]) Die Behauptung freilich, dass in ihrem Schreiben noch das altkonstantinopolitanische Taufsymbol (hierfür vgl. den Glaubensdekalog Gregors von Nazianz, Hahn § 135) und nicht C anklinge (so in Marcus Eremita S. 172), wage ich in dieser Bestimmtheit nicht mehr aufrecht zu erhalten. Denn wenn auch das *λόγον* und *ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν* nur in jenem Parallelen haben, so stehen dafür die Formeln *πρὸ αἰώνων* und *διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν*, die das Schreiben noch verwendet, so nur in C.

der bald nach 381 geschrieben ist, dass N mit Bezug auf den heiligen Geist unvollständig sei, ohne zu erwähnen, dass C es in dieser Hinsicht ergänzt habe. Zunächst aber ist es nicht ganz zutreffend, wenn Harnack sagt, dass „Gregor der Synode selbst beigewohnt habe“ (l. c. S. 218). Vielmehr ist es so gut wie gewiss, dass Gregor, nachdem er vom Bistum der Hauptstadt und damit vom Vorsitz der Synode entbunden worden war, dieser nicht mehr beigewohnt, sondern sich nach Nazianz entfernt hat.[1]) Dann ist er also bei den Entscheidungen nicht zugegen gewesen. Er wird sich aber auch nicht viele Mühe gegeben haben, etwas darüber zu erfahren, denn die Antwort, mit der er die Einladung zur Synode von 382 ablehnte, beweist, dass er von diesen Versammlungen nicht viel hielt. Nach seinen Erfahrungen versprächen sie gar wenig Nutzen (ep. 130). Auf jeden Fall hatte er auch nach 381 ein volles Recht, sich an das ehrwürdige N zu halten, und wenn Harnack schreibt: „Gregor hätte unmöglich schweigen können, wenn eben die Synode von Konstantinopel das Nicänum in jener Hinsicht (sc. in Bezug auf den heiligen Geist) ergänzt hätte“, so beweist er zu viel. Denn das hat die Synode jedenfalls gethan in ihrem Tomus, wie in ihren Anathemas. Wenn nun aber Gregor auch nicht erwähnt, dass diese Synode die Homousie des Geistes festgestellt und die Pneumatomachen verdammt habe, was doch beides der Fall ist, so beweist dies nur, dass er auf die neue Synode gegenüber der nicänischen keinen Wert legt, noch nicht aber, dass man dort nicht C neben N proklamiert habe.

Dagegen ist allerdings sehr beachtenswert, dass im allgemeinen — diese Einschränkung müssen wir machen — in der Zeit von 381—451 über das angebliche Synodalsymbol völliges Stillschweigen herrscht, während dagegen N in dieser Periode zu immer höherem Ansehen gelangt. Dieses Stillschweigen ist besonders auffällig für die verschiedenen Synoden

---

[1]) Socr. hist. eccl. V, 7 *τὴν ἐν Κωνσταντινουπόλει διαγωγὴν παρῃτήσατο.* c. 8 *ἐπὶ τὴν Ναζιανζὸν ἀπαίρειν ἐστέλλετο*, vgl. auch Greg. Naz. ep. 88 ad Nectar. Schon vorher hatte er sich um mannigfacher Verstimmungen willen von der Synode sehr zurückgezogen (Hefele II², S. 8).

bis 451. Auf der Synode zu Ephesus 431 wird nie und nirgends eines anderen Symbols als des nicänischen gedacht. In der ersten wie in der sechsten Sitzung wird es vollständig angeführt, den Akten einverleibt und als Glaubensregel gehandhabt. Dies ist ebenso in den von der Synode gebilligten Briefen Cyrills der Fall. Die Bischöfe aus den verschiedensten Gegenden geben ihre vota immer dahin ab, dass Cyrill mit N übereinstimme, Nestorius ihm widerstreite. Auch auf der Versammlung der Antiochener ist nur von der nicänischen *πίστις* die Rede. Gegenüber dem häretischen Bekenntnis des Theodor von Mopsuestia, das, allerdings nicht unter dem Namen jenes Theologen, von dem Presbyter Charisius aus Philadelphia der Synode zur Prüfung vorgelegt wurde, verordnete sie in der schon erwähnten sechsten Sitzung *ἑτέραν πίστιν μηδενὶ ἐξεῖναι προςφέρειν ἤγουν συγγράφειν, ἢ συντιθέναι παρὰ τὴν ὁρισθεῖσαν παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων τῶν ἐν τῇ Νικαέων συνελθόντων σὺν ἁγίῳ πνεύματι* (Mansi IV, 1361), ein Dekret, das zwar nicht die strikte Herrschaft der einen Symbol**formel** festlegen wollte, aber doch nicht recht erklärlich ist, wenn zu Konstantinopel C in autoritativer Weise aufgestellt worden wäre. Diesem Stand der Dinge entspricht auch eine kaiserliche Verordnung (des Theodosius und Valentinianus vom Febr. 448), dass nur die Lehren zu dulden seien, welche übereinstimmen *τῇ ἐκτεθείσῃ ὀρθοδόξῳ πίστει παρὰ τῆς ἁγίας συνόδου τῶν συνελθόντων ἐν Νικαίᾳ καὶ ἐν Ἐφέσῳ ἁγίων πατέρων καὶ Κυρίλλου.* Dies Edikt verdient um so mehr Beachtung, als wenige Jahre darauf die kaiserlichen Glaubensedikte auf C ständig Bezug nehmen.

Das Merkwürdigste ist, dass sogar 448 auf der Synode zu Konstantinopel, die Flavian gegen Eutyches hielt, C nicht erwähnt wird. Vielmehr sind N, Ephesus und Cyrill die Lehrauktoritäten, auf die man sich beruft (Mansi VI, 652, 689). Wiederum bemerken wir, dass auch das kaiserliche Schreiben, welches in der siebenten Sitzung verlesen wurde, der Synode von 381 nicht gedenkt, sondern sagt, der Kaiser wünsche den Glauben, den die 318 Väter zu Nicäa und die zu Ephesus gegen Nestorius Versammelten richtig und inspirierterweise ausgesprochen hätten, zu erhalten (Mansi VI, S. 732 f.). Noch in dem Briefe, in welchem Flavian dem Papste Leo das Geschehene mitteilt, be-

ruft er sich nur auf die *ἔκθεσις τῆς πίστεως* der 318 Väter von Nicäa und die Briefe Cyrills (Leonis epp. 22, 3).

Eine später anzuführende Erwähnung der konstantinopolitanischen Synode aus dem Jahre 449 bleibt ganz vereinzelt. Alle schriftlichen Denkmale, die mit der sogen. Räubersynode zu Ephesus 449 zusammenhängen, nennen einzig die Konzile von 325 und 431. So schon das kaiserliche Schreiben an die Synode (Mansi VI, 597 f.): es gelte den von den nicänischen Vätern überlieferten Glauben festzuhalten, den die ephesinische Synode bestätigt habe. So heisst es hier durchweg, während später regelmässig gesagt wird, dass die Versammlung zu Konstantinopel den nicänischen Glauben bestätigt habe. Erwähnenswert ist, wie Dioskur über die Synoden von Nicäa und Ephesus sich ausdrückt: *δύο λέγονται σύνοδοι, ἀλλ' εἰς μίαν συντείνουσι πίστιν*, und dann mit Bezug auf das Symboldekret von Ephesus: *ἡ ἁγία σύνοδος εἶπεν· ἀπαραλείπτως πάντα ὥρισαν οἱ πατέρες — οὐδεὶς προςτίθησιν, οὐδεὶς ἀφαιρεῖ* (Mansi VI, 625). Eutyches trägt N als sein Bekenntnis vor ohne damit Widerspruch zu finden, wie das zwei Jahre später der Fall ist (VI, 629. 632). Darauf folgen die zahlreichen vota der versammelten Bischöfe über seine Orthodoxie, in denen allen es gleichförmig etwa so heisst, dass er mit dem in Nicäa festgestellten, in Ephesus bestätigten Glauben der Väter übereinstimme (Mansi VI, 833 ff.). Hervorgehoben sei, dass auch das votum des Diogenes von Cyzikus, der uns bald darauf als einer der ersten Zeugen für C begegnet, damals noch lautet: *αὐτὸς συντίθεται τῇ ἐκτεθείσῃ πίστει τῶν πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ καὶ τῇ παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων συνειλεγμένων ἐν ταύτῃ τῇ μεγαλωνύμῳ Ἐφέσῳ* (838). Dieselbe Erscheinung wiederholt sich, nachdem Dioskur auf den oben erwähnten Beschluss der ersten Synode von Ephesus, dass man den nicänischen Glauben nicht abändern sollte, Bezug genommen und die Anwesenden aufgefordert hat zu erklären, dass sie dabei beharren wollten (S. 901 ff.). Endlich werden auch in der kaiserlichen Bestätigung der ephesinischen Beschlüsse nur Nicäa und Ephesus genannt (Mansi VII, 495 ff.). Dabei ist aber noch zu beachten, dass doch nirgends der konstantinopolitanischen Synode feindselig oder missbilligend gedacht wird; sie wird einfach mit Schweigen übergangen. Dann aber ist es nicht denkbar, dass

diese Synode ein Glaubensbekenntnis in massgebender Weise aufgestellt hätte. Daneben ist noch das Zeugnis Cyrills wichtig. Nicht nur nennt er C niemals, während er so oft Veranlassung dazu hatte, sondern begreift es auch gar nicht, dass Nestorius, der, wie wir sehen werden, C als den nicänischen Glauben handhabt, als Bekenntnis jener Väter eine von N abweichende Formel citieren kann. [1])

Schon durch diese äusseren Gründe ist die traditionelle Ansicht über den Ursprung von C aufs stärkste erschüttert. [2])

Dazu aber treten noch innere Gründe. Hier können wir uns ziemlich kurz fassen. Den Übergang von den äusseren zu den inneren Gründen bildet die Thatsache, dass C bereits vor 381 nachweisbar ist. Es findet sich nämlich schon 373/74 in dem Ancoratus des Epiphanius, wo es dieser der Gemeinde von Syedra in Pamphylien als Taufsymbol empfiehlt (c. 118). Die dortige Formel unterscheidet sich nämlich von C nur dadurch, dass sie die Anathematismen und zwei kleine Zusätze aus N mehr hat. Das erschüttert aber nicht die Identität. [3]) Nun aber hat Hort unwiderleglich gezeigt, dass C bezw. das Symbol des Epiphanius nicht über N als seiner Grundlage erbaut, sondern vielmehr eine nicänische Redaktion des Taufbekenntnisses von Jerusalem ist, welches wir in seiner früheren Gestalt aus den Katechesen Cyrills kennen. Hatte schon bisher das Taufbekenntnis im

---

[1]) Nestorius behauptete, die nicänische Synode habe vom Sohne gesagt *σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου* (= C). Dem gegenüber führt Cyrill N an und fragt: *ἴθι δὴ οὖν, ὦ γενναῖε, ποῦ τεθείκασιν, εἰπέ, περὶ τοῦ υἱοῦ· σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου; ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἐνδείξειεν ἂν ἥκιστά γε* (adv. Nest. I, 8 P.G. 76, 49 CD.).

[2]) Von der Frage der Wertschätzung der 2. Synode, insbesondere ihrer Anerkennung als ökumenischer sehen wir hier ab, da daraus in betreff von C kaum etwas Sicheres für noch wider folgt.

[3]) Hefele (II,[2] S. 10) hat, wie schon Harnack bemerkt, die hier in Frage stehende, kürzere Formel des Epiphanius (c. 118, Hahn § 125) mit einer nachfolgenden längeren Symbolformel in derselben Schrift (c. 119, Hahn § 126) verwechselt. Denselben Irrtum schreibt ihm nun wieder nach Rauschen, Jahrbücher der christlichen Kirche unter Theodosius d. Gr. 1897 S. 477 ff. und argumentiert damit nicht nur gegen Harnack, sondern auch Hefele. Wollte doch ein katholischer Gelehrter auf diesen fortschleichenden Irrtum aufmerksam machen!

Osten die theologische Entwickelung langsam, aber stetig mitgemacht, so mussten die Anhänger der Homousie folgerechterweise auch die Lehrbestimmungen von N in ihre Taufbekenntnisse aufnehmen. Das ist seit etwa 362, ebenso wie in Jerusalem auch in Antiochien, in Ägypten und anderwärts geschehen. Dann wird Epiphanius das Symbol aus der Jerusalemer Diözese haben. Wie nun aber die Synode von Konstantinopel dazu gekommen sein sollte, gegen die Pneumatomachen dies Symbol des Epiphanius zu proklamieren, bleibt zunächst unerklärlich oder erfordert einen so komplizierten Bau von Vermutungen und Hilfsannahmen, dass vielmehr dadurch wieder die traditionelle Annahme als unmöglich erscheint.

Denn mit Recht macht Harnack weiter geltend, „dass die neue Rezension, vorausgesetzt, die Synode habe ein neues Symbol aufgestellt oder das Nicäuum erweitert, unmöglich so lauten konnte, wie C lautet" (l. c. S. 279 f.). Vor allem ist hier darauf hinzuweisen, wie gerade N den Streitpunkt gebildet, wie man es von semiarianischer Seite her allmählich sich angeeignet hatte und nun darüber wachte. Lehrreich ist hierfür das Verhalten eines der geistigen Väter jener Synode, des Basilius von Cäsarea. Er hat noch gegen solche zu schreiben, die den zweiten Artikel von N erweitert haben wollten (ep. 258, 2). Er seinerseits erkennt zwar auch einen Mangel an N an, dass nämlich die Doxologie auf den heiligen Geist fehle, aber doch will er diesen Mangel nur in einem Anhange zu N ergänzt haben, der die Pneumatomachen verdamme (ep. 140, 2). Sollte man nun zu Konstantinopel aus N die wichtige Formel *τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός* haben ausfallen lassen und dagegen zu *γεννηθέντα* die nicht unbedenkliche Zeitbestimmung *πρὸ πάντων τῶν αἰώνων* wieder eingefügt haben? Das ist doch sehr unwahrscheinlich. Dies Argument, das wir aus der Hochschätzung der Formel N ableiten, ist zugkräftiger als das andere, dass die von C über den heiligen Geist gethanen Aussagen „die Homousie durchaus nicht ausdrücken" (Harnack S. 222). Das gilt wenigstens von dem *τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον* nicht. Vielmehr dürfte gerade diese Formel den Begriffen jener Väter von der Homousie entsprochen haben. Man darf sich dafür wieder auf

Basilius berufen. Dieser eifrige Bekämpfer der Pneumatomachen hat doch m. W. nie vom heiligen Geiste das Attribut *ὁμοούσιον* gebraucht, dagegen aber ist gerade seine Schrift de spiritu sancto dem Nachweise gewidmet, dass dem heiligen Geiste mit Vater und Sohn die Doxologie gebühre (c. 1, n. 3), und in den Briefen hat er regelmässig die Formel: dass wir glauben, wie wir getauft sind und *δοξολογοῦμεν* wie wir glauben (ep. 125, 3. ep. 175). Immerhin aber ist es nach den Formeln der Synode von 382, wo von der *ἄκτιστος καὶ ὁμοούσιος καὶ συναΐδιος τριάς* u. ä. die Rede ist, wahrscheinlich, dass in dem Lehrtomus von 381 dem heiligen Geiste das Prädikat *ὁμοούσιος* gegeben worden ist und in einer neu entworfenen Symbolformel gegeben worden wäre.

Bis hierher also stimmen wir wesentlich mit Hort und Harnack überein. Auf die Hypothese uns einzulassen, mit der sie nach diesen negativen Ergebnissen doch einen Zusammenhang des Symbols C mit der Synode 381 herzustellen und so die Überlieferung zu erklären suchen, haben wir hier noch keinen Anlass.

Vielmehr ist unsere nächste Aufgabe die, das Hervortreten von C auf dem Konzil zu Chalcedon zu beobachten. Diese Aufgabe hat als noch zu lösende Harnack, wie er selbst sagt, übrig gelassen (l. c. S. 228).

Aus der ersten Sitzung von Chalcedon ist folgendes bemerkenswert. Es wurden die Akten der zweiten Synode von Ephesus 449 verlesen. Als man zum Bekenntnisse des Eutyches kam, worin dieser N anführt und den Beschluss von 431, dass der nicänische Glaube unangetastet bleiben solle, unterbrach Diogenes von Cyzikus die Vorlesung und bemerkte, Eutyches berufe sich in trügerischer Absicht auf die nicänische Synode (zu lesen Symbol?), *ἐδέξατο δὲ προςθήκας παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων* wegen des boshaften Verständnisses des Apollinaris, Valentinus, Macedonius u. a. *καὶ προςτέθειται τῷ συμβόλῳ τῶν ἁγίων πατέρων· τὸν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου.* Das habe Eutyches als Apollinarist übergangen. Auch Apollinaris nehme N an und lege es nach seiner Meinung aus und fliehe das: *ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου*, damit er nur nicht

die ἕνωσις τῆς σαρκὸς bekenne. οἱ γὰρ ἅγιοι πατέρες οἱ μετὰ ταῦτα τὸ ἐσαρκώθη ὃ εἶπον οἱ ἅγιοι ἐν Νικαίᾳ πατέρες ἐσαφήνισαν εἰπόντες· ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου (Mansi VI, 633 f.). Diese seit Caspari beobachtete Stelle möchte noch Hort l. c. S. 113 Anm. 2 nicht notwendig auf C bezogen wissen. Aber jede andre Möglichkeit ist hinfällig, denn es kann sich nur um eine feste Formel handeln und um eine autoritative. Ganz ausgeschlossen ist, dass sich Diogenes auf irgend ein Lokalsymbol in solcher Weise berufen hätte. Nur eine der nicänischen Synode gleichartige Autorität konnte es sein, der man das Recht N zu verdeutlichen zuerkannte. Dazu kommt, dass in den folgenden Zeugnissen für C sehr häufig dieselbe Formel über seine Urheber wiederkehrt: οἱ μετὰ ταῦτα und dass eben die Synode von 381 es war, auf der die Apollinaristen und Pneumatomachen verdammt wurden. Endlich hat in der That C gegenüber N jenen Zusatz; und hat man, wie wir sehen werden, auch sonst auf der Synode zu Chalcedon dieses Glied und zwar aus C dem Eutyches entgegengehalten. Wir müssen es also für ganz sicher halten, dass hier eine Anführung von C vorliegt. Sie ist aber um so merkwürdiger, als derselbe Diogenes noch zwei Jahre vorher nur N und Ephesus als Autoritäten angerufen hat (S. 9). In der Zwischenzeit muss er, so möchte man meinen, mit C bekannt geworden sein, oder es schätzen gelernt haben.

Wie verhielt sich die Synode zu seinem Einwurfe? Wir hören nur, dass die ägyptischen Bischöfe von solcher Erweiterung der Formel N nichts wissen wollten, also wohl auch von C nichts wussten. Sie riefen wiederholt: οὐδεὶς δέχεται προςθήκην, οὐδεὶς μείωσιν, τὰ τῶν ἐν Νικαίᾳ κρατείτω u. s. f. (l. c.).

Die beachtenswerteste Angabe aber findet sich zu Ende der ersten Sitzung. Da verlangen die kaiserlichen Kommissare, jeder Bischof solle seinen Glauben schriftlich aufsetzen und dabei wissen, dass der Kaiser (Marcianus) κατὰ τὴν ἔκθεσιν τῶν ἐν Νικαίᾳ ἁγίων πατέρων τιή καὶ κατὰ τὴν ἔκθεσιν τῶν ρν' τῶν μετὰ ταῦτα πιστεύει κατ' οὐδένα τρόπον τῆς αὐτῶν πίστεως ἀναχωρῶν (Mansi VI, 937). Dazwischen sind noch als massgebend die Schriften der orthodoxen Väter von Athanasius bis Cyrill angeführt, nachher wird noch des Briefes

Leos gedacht. Für uns ist das Wichtigste, dass hier der Synode von Konstantinopel ganz ebenso eine ἔκθεσις zugeschrieben wird, wie der nicänischen, und dass der Kaiser sie nächst N als Norm seines Glaubens bezeichnet und damit den Bischöfen zur Nachachtung anbefiehlt.

Zu Beginn der zweiten Sitzung erklären die Kommissare abermals, dass sie mit dem Kaiser τὴν ὀρθόδοξον πίστιν τὴν παρὰ τῶν τιη', καὶ παρὰ τῶν ρν', ἔτι μὴν καὶ παρὰ τῶν λοιπῶν ἁγίων καὶ ἐπιδόξων πατέρων παραδοθεῖσαν φυλάττομεν καὶ κατὰ ταύτην πιστεύομεν (l. c. 953). Kein Widerspruch erhebt sich. Doch gegenüber erneuter Aufforderung ihren Glauben schriftlich niederzulegen, weigern sich die Bischöfe dessen, denn τὰ τῶν πατέρων κρατείτω. Allerdings aber nennt bei dieser Gelegenheit keiner von den einzelnen, die das Wort nehmen, die Synode von Konstantinopel oder C, sondern nur N, das Symbol der 318 Väter, demnächst die ephesinischen Beschlüsse und die orthodoxen Väter nebst Leo (S. 953). Hier sei der Glaube genügend erklärt, darum bittet Cecropius von Sebastopol in aller Namen, καὶ τὰ τῶν ἁγίων πατέρων τῶν τιη' καὶ τὰ τοῦ ὁσιωτάτου Λέοντος ἀναγνωσθῆναι. Von C sagt er nichts. Darauf lassen die Kommissare den Eunomius von Nikomedien N vorlesen, das mit grossem Beifall aufgenommen wird (S. 956). Hierauf sagen die kaiserlichen Kommissare: es möge auch vorgelesen werden τὰ ἐκτεθέντα παρὰ τῶν ρν' ἁγίων πατέρων. Und nun liest Aëtius von Konstantinopel ἀπὸ βιβλίου C vor, das überschrieben ist: ἡ ἁγία πίστις ἣν ἐξέθεντο οἱ ἅγιοι πατέρες ρν' συμφωνοῦσα τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ συνόδῳ τῇ ἐν Νικαίᾳ. Die Bischöfe akklamieren zwar nur mässig: αὕτη πίστις τῶν ὀρθοδόξων· οὕτως πάντες πιστεύομεν, aber Widerspruch wird nicht laut. Zum Schlusse der Sitzung ordnen die kaiserlichen Kommissare an, dass die noch Zweifelnden bei Anatolius, dem Erzbischof von Konstantinopel, sich versammeln sollen, um sich belehren zu lassen. Diese Sitzungen fanden auch wirklich und mit dem gewünschten Erfolge statt (Mansi VII, 32).

Das zeigte sich in der vierten Sitzung. Gleich zu Anfang antwortet auf die Frage der Kommissare, was die Synode über den Glauben beschlossen habe, der päpstliche Legat Paschasinus in seinem und seiner Kollegen Namen: Die

Synode halte an der Glaubensregel, die von den 318 Vätern zu Nicäa aufgesetzt sei, fest, nicht minder aber habe auch *ἡ τῶν ρν' συναχθεῖσα σύνοδος ἐν τῇ Κωνσταντινουπόλει ἐπὶ τοῦ τῆς μακαρίας μνήμης Θεοδοσίου τοῦ μεγάλου τὴν αὐτὴν πίστιν ἐβεβαίωσεν· οὗτινος συμβόλου τὴν ἔκθεσιν ἡ — ἐν τῇ Ἐφέσῳ συναχθεῖσα — ὁμοίως ἀσπάζεται* u. s. w. (Mansi VII, 9). Nachdem die Bischöfe dieser Erklärung ihren Beifall gegeben haben, verlangen die kaiserlichen Kommissare und der Senat, jeder von den Bischöfen solle sagen, *εἰ ἡ ἔκθεσις τῶν τιη' πατέρων ἐν Νικαίᾳ συνελθόντων καὶ τῶν μετὰ ταῦτα ρν' συμφωνεῖ τῇ ἐπιστολῇ τοῦ — Λέοντος*. Also auch hier ist wieder C neben N gestellt. Nun folgen die schier zahllosen vota der einzelnen Bischöfe. (l. c. S. 9 ff.) Anatolius fängt an und sagt, der Brief Leos stimme mit dem Symbol der 318 Väter von Nicäa und der 150, die in Konstantinopel sich *μετὰ ταῦτα* versammelten und denselben Glauben bestätigten. Ebenso geben wieder die päpstlichen Legaten ihre Stimme ab und nun mit Ausnahme der Ägypter alle und zwar fast durchweg so, dass sie neben der Synode von Nicäa die von Konstantinopel, dann natürlich aber auch Ephesus nennen. So unterscheiden sich diese vota überraschend von den 431 und noch 449 gegebenen, die alle nur Nicäa und Ephesus nannten. In einzelnen Fällen wird es auch noch erkennbar, dass diese Bischöfe in der That die Synode von Konstantinopel als die Urheberin von C meinen, wenn sie sie anrufen. So lautet das votum des Theodoret von Kyrus, der Brief Leos stimme mit der Glaubensdarlegung von Nicäa überein und *τῷ ἐν Κωνσταντινουπόλει ὑπαγορευθέντι παρὰ τῶν ρν' συμβόλῳ τῆς πίστεως* (Mansi VII, 20). Die Bischöfe von Illyricum erklären, dass sie N festhalten *ἀλλὰ καὶ ἡ τῶν ρν' κατ' οὐδένα τρόπον τῆς εἰρημένης πίστεως ἀσύμφωνός ἐστιν* (l. c. 29). Marcianus von Jotapa erklärt ähnlich, nachdem er sich zu N bekannt hat *ἀκολουθοῦμεν δὲ καὶ τῇ τῶν ρν' πατέρων* (sc. *πίστει*) *κατ' οὐδὲν διαφωνούσῃ* (l. c. 33). Am bezeichnendsten aber ist folgende Stelle, die zugleich unsere bestimmte Deutung jener Aussage des Diogenes von Cyzikus rechtfertigt. Florentius von Adrianopolis in Pisidien erklärt seine Beistimmung zu N, dann aber noch besonders zur *πίστις* der 150 *σαφῶς διαγορευούσῃ, ὡς ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθέ-*

νου ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐσαρκώθη (l. c. 40). Zahlreich sind auch die Stellen, wo die Väter zu Konstantinopel im Verhältnis zu den nicänischen als *οἱ μετὰ ταῦτα* bezeichnet werden.

Indessen werden wir auch sehen, dass C trotz alledem zu Chalcedon keine so wichtige Rolle spielt, als man gemeiniglich annimmt.

Schon unter jenen vota findet sich eine ziemliche Anzahl, wo nur N nebst Ephesus und Cyrill, nicht aber C besonders genannt wird z. B. das des Seleucius von Amasia (l. c. 12), des Theodorus von Damaskus (l. c. 13), der Presbyter von Nicäa (l. c. 25) u. a. Weder gilt deshalb ihr votum für ungenügend, noch erheben sie ihrerseits einen Einwand gegen C.

Nicht viel anders verhält es sich mit den Aussagen der ägyptischen Bischöfe und der eutychianischen Archimandriten, die besondere Bekenntnisse eingereicht und den Brief Leos nicht unterschrieben hatten. Sie alle berufen sich nur auf N und schweigen völlig über die Synode von Konstantinopel (l. c. 49. 52. 69. 72). Wiederholt nennen sie N *τὸ σύμβολον τῆς πίστεως* (l. c. 72) und verwahren sich unter Berufung auf die ephesinischen Beschlüsse dagegen, dass N abgethan werde. In der beiderseitigen Auseinandersetzung aber kommt C überhaupt nicht zur Sprache. Vielmehr handelt es sich, was die Lehre anlangt, um den Brief Leos, den sich jene nicht wollen gefallen lassen, daher denn auch Aëtius von Konstantinopel ihnen nicht etwa zumutet auch C zu bekennen, sondern einerseits seine und seiner Gesinnungsgenossen Anhänglichkeit an N ihnen versichert,[1]) anderseits ihnen vorstellt, dass Cyrill, Cölestin und jetzt Leo gegen aufgetretene Häresieen ihre Briefe geschrieben hätten *ἑρμηνευούσας τὸ σύμβολον, οὐ πίστιν ἢ δόγμα ἐκτιθέμενοι* (l. c. 73). Es wäre ja auch zu absurd gewesen, wenn er gemeint hätte, diese Eutychianer mit C schlagen zu können. Wenn hie und da uns diese naive Ansicht begegnete, so werden wir ihre besondere Herkunft noch erörtern. Dass man damit nichts auszurichten

---

[1]) Mansi VII ,73 C *ἡ ἁγία αὕτη καὶ μεγάλη σύνοδος οὕτως πιστεύει, ὡς οἱ τιη΄ πατέρες οἱ ἐν Νικαίᾳ τὸ τηνικαῦτα συνειλεγμένοι ἐξέθεντο· καὶ τοῦτο τὸ σύμβολον αὐτοί τε φυλάττουσι, καὶ πάντας τοὺς προσιόντας ἐκδιδάκουσι.*

hoffen konnte, beweist schlagend das Bekenntnis eines jener Archimandriten, des Dorotheus, der sich zuvor so schroff wie möglich zu N (und Ephesus) bekannt hatte[1]) und dann auf Befragen seinen Glauben so formulierte: *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐβαπτίσθημεν, ὁμολογοῦντες τὸν σωτῆρα ἡμῶν Χριστόν, τὸν κατελθόντα, καὶ σαρκωθέντα ἐκ τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου* (l. c. 77). Man wird weder anzunehmen brauchen, dass hier der Text an C angeähnlicht worden sei, noch dass Dorotheus habe entgegenkommen wollen, sondern darf sich für versichert halten, dass jene Ägypter die Fleischwerdung aus dem heiligen Geist und der Jungfrau Maria deswegen weil sie nicht in N stand, ebensowenig leugnen wollten, als dies dass Jesus unter Pontius Pilatus gekreuzigt worden sei.

Wir wenden uns nun zur fünften Sitzung, in der das Glaubensdekret festgestellt wurde. Aëtius verlas die nicht ohne Schwierigkeiten zu stande gekommene Formel. Soviel wir erfahren, lagen die eigentlichen Schwierigkeiten in der Rede von „zwei Naturen“, nicht in der Annahme oder Verwerfung von C. Wie vielmehr schon an einzelnen vota zu beobachten war, dass C nicht als Autorität für sich behandelt, sondern an N gemessen wurde, so sehen wir es auch hier. Es heisst da, man habe gegen die Irrlehre den Glauben der 318 Väter erneuert, indem man dies Symbol allen verkündet und die, welche dies Merkzeichen der Frömmigkeit angenommen, als eigene Väter sich zugerechnet habe: *οἵπερ εἰσὶν οἱ μετὰ ταῦτα ἐν τῇ μεγάλῃ Κωνσταντινουπόλει συνελθόντες ρν´ καὶ αὐτοὶ τὴν αὐτὴν ἐπισφραγισάμενοι πίστιν.* Daher beschliesse man im Einklange mit der ephesinischen Synode *προλάμπειν μὲν τῆς ὀρθῆς καὶ ἀμωμήτου πίστεως τὴν ἔκθεσιν τῶν τιη´ — πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ — συναχθέντων. κρατεῖν δὲ καὶ τὰ παρὰ τῶν ρν´ ἁγίων πατέρων ἐν Κωνσταντινουπόλει ὁρισθέντα πρὸς ἀναίρεσιν μὲν τῶν τότε φυεισῶν αἱρέσεων, βεβαίωσιν δὲ τῆς αὐτῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἡμῶν πίστεως.* Darauf wird N verlesen. Dass es in unsern griechischen Akten

---

[1]) Mansi, VII, 73 B *τῇ πίστει τῶν ἁγίων πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ τιη´, ἐν ᾗ καὶ ἐβαπτίσθην καὶ τῷ ὅρῳ τῶν ἐν Εφέσῳ καθελόντων Νεστόριον ἐμμένω, καὶ οὕτω πιστεύω, καὶ παρα ταύτην ἄλλην πίστιν οὐκ οἶδα.*

Erweiterungen aus C erfahren hat, ist für die Sache ganz unwesentlich, da ja noch C ausdrücklich daneben angeführt wird und überdies, wie Baluze gezeigt hat, die ältesten lateinischen Handschriften das unverfälschte N bieten (Mansi VII, 109, 112).[1]) Des weiteren wird erklärt, dass N unangetastet bleiben solle, dass aber auch bestätigt werde, was die 150 Väter auf der Synode zu Konstantinopel über das Wesen des heiligen Geistes gelehrt hätten, denn damit hätten sie dem Früheren nicht etwas Fehlendes zugefügt, sondern nur die schriftgemässe Lehre vom heiligen Geiste bekräftigt (l. c. 113). Darauf folgt noch die Anerkennung der Synodalbriefe Cyrills, des Schreibens Leos und die entscheidende Formulierung der Zweinaturenlehre. Im Anschluss daran wird das Verbot der ersten ephesinischen Synode einen anderen Glauben zu lehren oder ein anderes Symbol zu tradieren wiederholt (vgl. S. 8), wobei jedoch nicht deutlich wird, ob N oder C oder schliesslich keins von beiden, sondern nur die soeben vorgetragene Lehre gemeint sei. Nach den angeführten Zeugnissen aus den Synodalakten wird man aber sagen dürfen, dass dieser Beschluss jedenfalls nicht mehr, wie der ephesinische möglicherweise, bloss auf N, sondern vor allem auch auf C bezogen werden musste und also wohl auch darauf gehen sollte. Die Zweideutigkeit des Ausdrucks kam wohl den Ansprüchen der Ägypter und ihren Berufungen auf Ephesus (431) entgegen.

Deutlicher redet eine Ansprache, die die Synode wohl nach dieser Sitzung dem Kaiser schriftlich zustellte (Mansi VII, 456 ff.). Sie ist zunächst wichtig, weil sie zeigt, dass die Berufung auf N seitens der Ägypter nicht gegen C, sondern gegen den Brief Leos und seine Kanonisierung gerichtet war. Dem gegenüber berufen sich die Chalcedonenser darauf, dass man immer um der Häretiker willen den Glauben habe näher bestimmen müssen, ohne ihn doch damit aufheben oder verbessern zu wollen. Sie wollen das exemplifizieren und führen

---

[1]) Dass spätere Abschreiber, als C allein ihnen geläufig war, ältere Symbole halb unwillkürlich darnach modelten, ist eigentlich so naheliegend, dass man Belege dafür kaum braucht; ich verweise auf ein ägyptisches Symbol, wo fast sämtliche Änderungen der offenbar jüngeren Rezension mit C zusammentreffen vgl. Neue kirchl. Zeitschrift 1897, S. 559.

daher aus der *πίστις* das Bekenntnis der Homousie des Sohnes frei an, das ebensogut aus C sein könnte, aber wie das Folgende zeigt, aus dem schon vorher erwähnten N genommen ist. Nun legen sie dar, dass die Väter das Dogma von der Homousie gegen Photin und Marcell (Sabellianismus), die es missdeuteten, durch das Dogma von den drei Hypostasen hätten erläutern müssen. Dies Beispiel ist beachtenswert, weil es sich hier nicht um eine Veränderung des Symbolwortlauts handelt, woraus hervorgeht, dass es auch jenen Theologen noch mehr auf die Lehre an sich, als auf die Formel ankam, m. a. W. dass auch sie nicht mit C gegen N streiten wollten. Weiter, fahren sie fort, sage das Symbol nur: *καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*. Das ist offenbar N. Diese Bestimmung, meinen sie, hätte wohl genügt. Wegen der Angriffe auf den heiligen Geist aber hätten *οἱ μετὰ ταῦτα* ihn *κύριον καὶ θεὸν καὶ* (suppl. *ἐκ*) *πατρὸς ἔχον τὴν ἐκπόρευσιν* genannt (l. c. 460). Das ist natürlich C. Weiter sei auch das *κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα* (also N) missdeutet worden. Wiederum beruft man sich als auf Entscheidungen dawider nicht bloss auf C, sondern zuerst auf die Lehrschriften eines Basilius und Damasus, dann allerdings auch auf Synoden, doch zuerst die von Sardica, dann auch die von Ephesus und dazwischen nur eben a u c h auf die Synode, die zu Konstantinopel unter dem Vorsitz des Nektarius mit Gregorius gegen den Apollinarismus gehalten worden sei (l. c. 464). Wozu aber bringen sie alles das bei? nicht, gar nicht, um C neben N zur Geltung zu bringen, sondern um d a s S c h r e i b e n L e o s formell zu rechtfertigen und gegen den Vorwurf der Neuerung zu verwahren.

Die sechste Sitzung eröffnete der Kaiser mit einer kurzen Ansprache, in der er nur der nicänischen Synode und des Briefs Leos gedachte. Darauf wurde das Glaubensdekret der vorigen Sitzung samt den Unterschriften (355 Bischöfe) von Aëtius vorgelesen und auf Befragen des Kaisers auch mündlich die Beistimmung kundgethan. Damit also erkannte man auch C an.

Die weiteren Sitzungen des Konzils sind für unseren Zweck belanglos. In den Auseinandersetzungen, die der bekannte 28. Kanon mit sich brachte, kam ja auch die Synode

der 150 Väter zur Sprache, deren dritter Kanon die Grundlage für jenen chalcedonensischen abgab. Aber C wurde dabei nicht diskutiert. 453 hat Leo I. in einem Rundschreiben an alle Bischöfe, die der Synode von Chalcedon beigewohnt hatten, erklärt, dass er das, was jene Synode über den Glauben festgesetzt habe, billige und bestätige (ep. 114).

Nach diesen Zeugnissen aus den Akten von Chalcedon wird es nicht mehr gestattet werden können, dass man, wie noch Harnack thut (l. c. S. 228) mit der Möglichkeit rechne, die Akten von Chalcedon seien in Bezug auf C interpoliert. Nicht bloss wahrscheinlich, sondern unbestreitbar gewiss ist es, dass zu Chalcedon C als das Bekenntnis der 150 Väter von Konstantinopel wiederholentlich verlesen und ohne direkten Widerspruch anerkannt worden ist. Im gegenteiligen Falle würde es sich ja nicht um die einfache Interpolation eines einzigen Stückes handeln, wie bei der Einschiebung von C in die Akten des Konzils von 381, sondern um eine durchgreifende Verfälschung derselben. Aber nicht nur ist eine solche Möglichkeit geschichtlich ausgeschlossen, sondern wäre auch ihr Zweck unerfindlich, denn, wie wir gesehen haben, hat C zu Chalcedon nicht die Rolle gespielt, die eine solche Fälschung erklären könnte.

Aber auch die Darstellung des Sachverhaltes ist irreführend, wenn Harnack l. c. S. 219 sagt, „dass nicht nur bis zur Mitte des 5., sondern gar bis zum Anfang des 6. Jahrhunderts sich mit einer Ausnahme kein zuverlässiges Zeugnis für C findet. Diese eine Ausnahme sind die Akten des Konzils von Chalcedon, in diese ist C neben N aufgenommen und als Symbol der Synode von 381 bezeichnet." Irreführend ist dies, weil es klingt als handle es sich hier um ein einmaliges Vorkommen. Dagegen haben wir gesehen, dass in einer grossen Anzahl von Kundgebungen nicht nur der Synode, sondern auch einzelner genaue Bekanntschaft mit C und Anerkennung desselben vorliegt.

Höchst merkwürdig bleibt ja freilich diese Erscheinung. Ehe wir aber an den Versuch gehen, sie zu erklären, wollen wir die Geschichte von C weiterverfolgen, weil uns dadurch mancher Schluss nach rückwärts nahegelegt werden wird.

In vier Erlassen gab der Kaiser Marcianus den Beschlüssen von Chalcedon Gesetzeskraft. In dreien von ihnen heisst es ausdrücklich, dass was dort festgesetzt sei, mit den Lehren der 318 Väter von Nicäa und der 150 von Konstantinopel stimme (Mansi VII, 476, 477, 501 vgl. auch cod. Justinian. I, 1, 4). Kein Zweifel kann obwalten, dass hier N und C gemeint sind.[1]) Ebenso werden in einem Edikt von 455 die Eutychianer als solche bezeichnet, „welche nicht so glauben wie die 318 Väter von Nicäa und die 150 alii venerabiles episcopi, qui in alma urbe Constantinopolitana postea convenerunt (cod. Justin. I, 5, 8).

Dreizehn ägyptische Bischöfe hatten den Brief Leos nicht unterschrieben (vgl. can. 30). An sie und die Monophysiten in Palästina und auf dem Sinai schreiben nun der Kaiser und die Kaiserin Pulcheria verbindliche Briefe, um sie zur Anerkennung der chalcedonensischen Beschlüsse zu bringen. Sie erwähnen darin C und auch seine Synode niemals. Man muss annehmen: mit Absicht, zumal wenn der Kaiser einmal neben dem nicänischen Symbol noch die Synode von Ephesus als massgebend erwähnt, und die von Konstantinopel übergeht (l. c. 493). Die chalcedonensische Synode, so schreibt er ein andermal, habe das ehrwürdige Symbol der 318 in Nicäa versammelten Väter unversehrt erhalten, nichts hinzunichts davongethan (VII, 481 bis, 484). Auf dies Symbol bekennt er getauft zu sein, dieses auch seinerseits festhalten zu wollen. Auf Grund von N aber behaupten die kaiserlichen Briefsteller in einer immer wiederkehrenden, daher wohl verabredeten Formel, vor allem dies zu bekennen *τὸν δεσπότην ἡμῶν καὶ σωτῆρα Ἰησοῦν Χριστὸν ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου τετέχθαι*, woran sich die chalcedonensischen Formeln schliessen (l. c. 481/82, 485 E, 493 AB, 508 D, 516 DE.). Da nun bekanntlich gerade dies Symbolglied in N fehlt, in C wenn auch ohne *θεοτόκου* steht, da ferner

[1]) Erwähnt werden mag daneben auch der Brief der Kaiser Valentinianus und Marcianus an Leo, in dem diese erklären, dass der 28. Kanon von Chalcedon mit den Beschlüssen der 150 unter Theodosius I. versammelten Bischöfe übereinstimme (Leo ep. 100, 3).

gerade dies Glied aus C zu Chalcedon mehrfach gegen Eutyches ausgespielt worden ist, so möchte man meinen, dass der Kaiser hier C als das nicänische Bekenntnis citiere oder es wenigstens mit N in eins zusammenfasse.

Im Jahre 457 starb Marcianus. In Ägypten hatten sich die Verhältnisse heillos verwirrt. Timotheus Älurus war von den Monophysiten zum Bischof von Alexandrien erhoben worden unter dem Widerspruche einer starken chalcedonensischen Partei. Beide wenden sich an den neuen Kaiser Leo I. Dieser fordert darauf von allen Bischöfen seines Reiches Gutachten über Timotheus und die chalcedonensische Synode ein. Dieser Briefwechsel, den schon Caspari teilweise verwertet hat, bietet wichtiges Material für die Geschichte von C. Wir möchten vor allem darauf hinweisen, dass die chalcedonensischen Ägypter in ihren verschiedenen Schreiben an den Kaiser und Anatolius von Konstantinopel C nicht erwähnen, sondern nur das Symbol der 318, das zu Chalcedon nicht vermehrt oder vermindert worden sei (VII, 525 A, 532 B.). Daher werfen sie auch ihren Gegnern nicht etwa vor, dass sie C nicht anerkännten, sondern vielmehr dies, dass sie die chalcedonensische Synode nicht anerkennen. Selbst Anatolius von Konstantinopel behauptet in seinem Schreiben, dass die chalcedonensische Synode N unversehrt gelassen habe, doch fügt er noch hinzu, dass sie auch die nachfolgenden mit N einstimmigen Synoden gebilligt habe; wo schon wegen der Mehrzahl mit an 381 zu denken ist (l. c. 538). Die Anhänger des Timotheus bekennen sich in dem eingeforderten Schreiben an den Kaiser ebenfalls zu N (l. c. 536). Sie wollen aber nicht nur keine Veränderung desselben haben; auch einer Auslegung bedürfe es nicht, denn es sei in sich selbst klar. Am Schlusse des Briefes schreiben sie (l. c. 537): quia vero vestra pietas imperavit, quemadmodum de synodis sapiamus, nostram sententiam facimus manifestam, quoniam communicat ecclesia synodis in Epheso celebratis. Synodum vero centum quinquaginta nescimus. Leider ist das Folgende nicht verständlich bis auf den Satz: synodum enim Chalcedonensem ecclesia maximae civitatis Alexandrinae non suscipit. Dies ist im Grunde die einzige Nachricht über einen Gegensatz der Monophysiten zu C, der daraufhin sehr über-

trieben worden ist.[1]) Einige Provinzen haben allerdings an dieser Nichtbeachtung des Konzils von 381 Anstoss genommen und sie in ihren Briefen getadelt, nämlich die von Pisidien (568 D), von Cyzikus (586 A) und Galatia prima (616 B). Aber das sind sehr wenige unter der grossen Zahl. Man wird bei ihnen ein besonderes Interesse an C vermuten dürfen, wie es z. B. für Cyzikus und Pisidien sehr leicht anzunehmen ist.[2]) Übrigens muss man den Einspruch jener Ägypter richtig würdigen. Das nescimus lautet sehr anders, wie das non suscipit, das sie von Chalcedon brauchen. Allerdings wird das nescimus ganz sonderlich auf das Symbol, auf C, gehen sollen. Denn dass sie von der ganzen Synode nichts wussten, wäre höchstens Affektation. Nahm doch an ihr, wie ihnen die Schreiben aus Cyzikus und Galatia prima ins Gedächtnis rufen, der damalige Bischof von Alexandrien Timotheus als eines der Häupter teil (l. c. 586 B, 616 B). Aber C behaupteten sie nicht zu kennen. Und das wird, ja das muss auch nach den Zeugnissen der ephesinischen Synoden und Cyrills wirklich der Fall gewesen sein. Warum haben sie sich aber C nicht gefallen lassen? (s. o. S. 16 f.) Sachlicher Widerspruch gegen den Inhalt kann, wie wir sahen, nicht der Grund gewesen sein. Wir können denselben aber leicht erraten, wenn wir ihren Brief mit den Schriften der Gegner z. B. jener Ansprache an den Kaiser zusammenhalten. Jene rechtfertigten eine neue Lehrentscheidung nach N und als Interpretation von N ganz besonders mit der Praxis der Synode von 381, denn die von Ephesus hatte zwar den Nestorius abgesetzt, aber das unveränderte N als Lehrausdruck festgehalten; dagegen die Synode von Chalcedon hatte ein decretum de fide aufgesetzt. Schon formell erkannten die Monophysiten dies nicht an, sahen darin eine Alteration von N. Darum aber mussten sie sich auch der Formel C zu erwehren suchen, denn sie zugestehen, hiess sich des formellen Stützpunktes berauben. Formelle Gründe

[1]) Die einzige Nachricht, sagen wir, sofern hier nur die offizielle Wiederholung der Einrede vorliegt, die schon auf dem Konzil die Ägypter gegen C erhoben hatten (s. oben S. 13).

[2]) Aus beiden fanden wir oben besonders deutliche Zeugnisse für C (s. oben S. 12, 15).

sind immer bequemer als sachliche. Darum kann man den Monophysiten ihren Widerspruch gegen C nicht verdenken. Aber man darf keinen Lehrgegensatz daraus konstruieren.

Die grosse Hauptmasse der Briefe zeigt uns, worum es sich handelte. Oft ist C darin übergangen (z. B Mansi VII, 552 ff. ep. 35. 36), nur selten betont, nie der eigentliche Streitpunkt, sondern der ist die Beurteilung des Chalcedonense. Dagegen aber begegnet uns auch nie ein Widerspruch gegen C. Im allgemeinen ist freilich nur die Synode genannt, aber doch als eine solche, die den Glauben fixiert habe, und zwar gegen Macedonius und die Pneumatomachen (l. c. 546 B, 558 A, 568 D, 592 B u. ö.). Auch N wird ebensowenig wie C angeführt. Nach der Synode von Chalcedon aber und in jenem Zusammenhange der Dinge bedeutet eine Anerkennung der von den 150 Vätern festgesetzten Glaubensentscheidungen überall nichts anderes als eine Anerkennung von C.

Die monophysitische Separation war für das Reich sehr störend.

Der Usurpator Basiliskus, der 475 des Throns sich bemächtigte, hielt zu den Monophysiten, und erliess im folgenden Jahre sein berühmtes Encyclion, das die Beschlüsse von Chalcedon beseitigte. Dieses Edikt (bei Euagrius Scholasticus hist. eccl. III, 4) ist auch für die Geschichte von C wertvoll. Denn hier wird trotz monophysitischer Richtung C nicht übergangen, sondern wie zu Chalcedon als Interpretation neben N gestellt. Das Symbol der 318 Väter von Nicäa solle allein in allen Kirchen gelten als Glaubensregel, wobei aber in Kraft bleiben solle, was zur Bekräftigung eben dieses göttlichen Symbols in dieser Residenzstadt gegen die Lästerer des heiligen Geistes von den 150 Vätern gethan sei. Genau so hat man sich auch zu Chalcedon ausgedrückt. Dazu werden noch die Entscheidungen von Ephesus (431) anerkannt, Leos Brief und das Chalcedonense aber verworfen. Nachher ist in dem Schreiben noch mehrmals vom Symbol der 318 Väter die Rede. Dann aber heisst's wieder bestimmter, alle Bischöfe sollen diesen Brief unterschreiben und erklären, *ὅτι δὴ μόνῳ στοιχοῦσι συμβόλῳ τῶν τιη´ ἁγίων πατέρων, ὃ ἐπεσφράγισαν οἱ ρν´ πατέρες ἅγιοι*, wie man auch zu Ephesus beschlossen habe, sich nur an dies

Symbol zu halten. Hier sind offenbar N und C als eine Einheit genommen und als solche dem Chalcedonense gegenübergestellt.

Ähnlich liegt die Sache im Henotikon Zenos vom Jahre 482 (bei Euagrius Scholast. l. c. III, 14). Auch hier heisst es, der Glaube sei einzig der *ἥντινα — ἐξέθεντο οἱ ἐν Νικαίᾳ συναθροισθέντες τιη' ἅγιοι πατέρες, ἐβεβαίωσαν δὲ καὶ οἱ ἐν Κωνσταντινουπόλει ρν' ὁμοίως ἅγιοι πατέρες συνελθόντες.* Auf weitere Synoden beruft sich der Kaiser nicht, insbesondere nicht auf Ephesus, wodurch vollends deutlich wird, dass er C im Auge hat, wo er die zweite Synode nennt. Mit besonderem Nachdruck macht auch er geltend, dass dies Symbol das einzige sei und es bleiben müsse, Worte, die wiederum ganz und gar nicht gegen eine Verwerfung von C gerichtet sind, sondern eine Ausserkraftsetzung des Chalcedonense andeuten und N + C diesem gegenüberstellen.

Ist somit in diesen beiden Erlassen monophysitisch beeinflusster Kaiser keine Spur eines Gegensatzes gegen C vorhanden, so auch nicht mehr in einem a. 497 von den alexandrinischen Geschäftsträgern dem römischen Bischof Anastasius II. überreichten Schreiben (Anast. ep. 5 ed. Thiel). Berufen sich dort die Ägypter zwar gelegentlich auf die fides quae a venerabilibus 318 patribus est edita (n. 2), so schreiben sie dann doch auch mit anderen Partieen des Henotikons die oben erwähnten Stellen, wo C anerkannt wird, wörtlich aus (n. 6).

Aus den Verhandlungen zu denen das durch Acacius veranlasste Schisma zwischen Rom und Konstantinopel Anlass gab (484—519) wäre manches Zeugnis dafür anzuführen, wie sich der Sprachgebrauch von den vier Synoden einbürgert und damit indirekt für C wachsendes Ansehen bezeugt wird, anderseits aber finden wir hie und da Berufungen auf das Symbol der 318 Väter, wo sicher C gemeint ist. Da jedoch diese Gewissheit anderswoher zu gewinnen ist, so beschränken wir uns auf die sicheren Zeugnisse für die Geschichte von C.

Diese führen uns weiter zu J u s t i n i a n, der 527 zur Regierung kam. In allen seinen Anordnungen ist es deutlich, dass er als das eigentliche Symbol C meint, auch wenn er es gelegentlich als das Symbol der 318 Väter bezeichnet. Das ist ja aber auch keine Neuerung, sondern die Betrachtungs-

weise, welche die Vertreter von C von Anfang an auf dies Symbol angewendet haben. In verschiedenen Erlassen aus dem Jahre 533, die der cod. Justinianeus enthält, tritt dies hervor. Verrät einer derselben in seinen Formeln deutlich, dass der Kaiser sich an C hält (I, 1, 6 ed. Krüger S. 11), so sagt er in dem anderen Runderlass (I, 1, 7) ausdrücklich, dass er als Glaubensregel festhalte *τὸ ἅγιον μάθημα ἤτοι σύμβολον — τὸ παρὰ τῶν τιη' ἁγίων πατέρων ἐκτεθέν, ὅπερ καὶ οἱ ἐν ταύτῃ τῇ βασιλευούσῃ πόλει ρν' ἅγιοι πατέρες σαφηνίσαντες ἐτράνωσαν.* Und wollte gar noch jemand zweifeln, ob hier C gemeint sei, dann beseitigt jede Unsicherheit das, was alsbald folgt: *οὐχ ὡς ἐλλειπῶς ἔχοντος αὐτοῦ*, sondern weil die Feinde der Wahrheit teils die Gottheit des heiligen Geistes, teils die wahre Fleischwerdung des Logos aus der Jungfrau leugneten *διὰ τοῦτο γραφικαῖς μαρτυρίαις τὸ αὐτὸ ἅγιον μάθημα οἱ εἰρημένοι ρν' πατέρες σαφηνίσαντες ἐτράνωσαν.* Merkwürdig ist, dass uns hier dasselbe Verbum *ἐσαφήνισαν* für die Stellung von C gegenüber N wieder begegnet, wie einst bei Diogenes von Cyzikus, wo dies Symbol uns zuerst entgegentrat (S. 13). Andererseits könnte man den Eindruck gewinnen, dass selbst noch Justinian es rechtfertigen zu müssen glaube, wenn er C neben N stellt. Aber er ist an jener Stelle wörtlich von dem chalcedonensischen Dekrete abhängig.[1]) In seiner grossen *ὁμολογία* (ca. 551) spricht sich Justinian ähnlich aus (Mansi IX, 537 ff.). Da heisst es, dass die 318 Väter den Glauben der Taufformel bekannt und *τὴν αὐτὴν ὁμολογίαν ἢ σύμβολον καὶ ἅγιον μάθημα τῆς πίστεως* der Kirche Gottes übergeben haben. Nach ihnen hätten die 150 Väter gegen Macedonius und Apollinaris *ἀκολουθοῦντες κατὰ πάντα τῷ αὐτῷ ἁγίῳ συμβόλῳ τῷ παρὰ τῶν τιη' ἁγίων πατέρων παραδοθέντι ἐτράνωσαν τὰ περὶ τῆς θεότητος τοῦ ἁγίου πνεύματος.* Ebenso hätten die Väter von Ephesus und Chalcedon den Nestorius und Eutyches verdammt *ἀκολουθήσαντες κατὰ πάντα τῷ εἰρημένῳ ἁγίῳ συμβόλῳ ἤτοι μαθήματι τῆς πίστεως* (l. c. 557). Man möchte versucht sein, an N zu denken, wenn nicht neben den sonstigen Äusserungen des Kaisers das Folgende

[1]) Mansi VII, 113 *οὐχ ὥς τι λεῖπον τοῖς προλαβοῦσιν ἐπάγοντες, ἀλλὰ τὴν περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος αὐτῶν ἔννοιαν γραφικαῖς μαρτυρίαις τρανώσαντες.*

ein solches Missverständniss ausschlösse. Denn da heisst es von dem ephesinisch-chalcedonensischen Beschlusse über das Symbol (s. o. S. 8, 18), die Väter hätten diejenigen verdammt, die den Täuflingen ein anderes Symbol überlieferten, *παρὰ τὸν παραδοθέντα, ὡς εἴρηται, ὑπὸ τῶν τιή ἁγίων πατέρων* καὶ τρανωθέντα ὑπὸ τῶν ρν´ ἁγίων πατέρων (l. c.). Ebenso deutet er dies Verbot eines anderen *μάθημα* von seiten jener Synoden auf den alleinigen Gebrauch von C in einem Briefe an abendländische Bischöfe, die der Verdammung der drei Kapitel sich widersetzten (ca. 555 bei Mansi IX, 589 ff.). Und während er zuerst unverkennbar auf C hindeutet, das die 318 Väter überliefert hätten und die 150 *ἐβεβαίωσαν σαφηνίσαντες περὶ τῆς θεότητος τοῦ ἁγίου πνεύματος*, so nennt er es nachher wieder kurzweg das Symbol der 318 heiligen Väter (l. c. S. 632).

Mit Justinian haben wir einen Schlusspunkt für die Geschichte von C erreicht und das wesentliche Material beisammen, um eine Untersuchung über seine Herkunft anzustellen. Es ist rund ein hundertjähriger Zeitraum, innerhalb dessen wir seine Spuren verfolgt haben. Welches sind die Ergebnisse?

Wir haben schon oben festgestellt, dass die Zeugnisse der chalcedonensischen Synode für C nicht als Interpolationen beseitigt werden können. Dann müssen wir aber sagen, dass die Zeugnisse für C als Symbol der 150 Väter von 451 an so gewichtig und zahlreich sind, dass man weder einen Irrtum noch eine Fälschung anzunehmen geneigt sein wird. Das letztere vor allem auch deshalb nicht, weil, wie wir gegen andere Auffassungen gezeigt haben, trotz allem C eine untergeordnete Stelle im ganzen Streite einnimmt und durchaus nicht die allgemeine Operationsbasis bildet, von der aus man gegen die Eutychianer vorgeht. Gegen die Giltigkeit jener Zeugnisse spricht auch nicht das Verhalten der Ägypter. Nach ihren Kundgebungen, denen auch Cyrill von Alexandrien mit seinen sämtlichen Schriften anzureihen war, kann es nicht bezweifelt werden, dass man in Ägypten C vor Chalcedon nicht gekannt hat. Der Widerspruch, mit dem die Berufung des Diogenes von Cyzikus darauf zuerst begrüsst wird, die Ablehnung jener ganzen Synode in dem Schreiben an Kaiser Leo 458 stimmt zu dem Schweigen über C, das wir auf den zwei ephesinischen Synoden beobachteten.

Kaiser Marcianus scheint selbst etwas Berechtigtes an diesem Widerspruche anzuerkennen, wenn er in seinen Schreiben an jene Gegner der Chalcedonense entgegen seiner sonstigen Gepflogenheit C nicht erwähnt. Aber trotzdem finden wir nirgends ein Zeugnis, welches den Zusammenhang der Formel C mit jenem Konzil von 381 leugnete. Das will beachtet sein. Offenbar, weil sie diesen Zusammenhang nicht in Abrede stellen können, lassen sich die Ägypter zu der Verwerfung der ganzen, unbestreitbar orthodoxen Synode von Konstantinopel fortreissen. Ihre Stellung ist ähnlich wie die, welche Papst Leo zu demselben Konzile wegen seines dritten Kanons einnimmt. Er erklärt wohl, dass dieser Kanon dem römischen Stuhle nicht zur Kenntnis gekommen, dass er so lange Jahre wirkungslos geblieben sei (epp. 105. 106), aber er kann nicht behaupten und noch weniger beweisen, dass ihn jene Synode nicht aufgestellt habe. Und doch wäre hier noch eher an eine Fälschung zu denken als bei C. Dieses aber haben selbst Leos Legaten auf der Synode zu wiederholten Malen rückhaltlos anerkannt. Nach alledem müssen wir es für eine Unmöglichkeit erklären, dass C der Synode von 381 untergeschoben worden sei. Man wird auch nicht sagen dürfen, dass eine solche Fälschung gar nicht mehr als solche habe erwiesen werden können. Vielmehr ist nach aller Analogie anzunehmen, dass auch über jene Synode damals noch Protokolle vorlagen [1]) und ebenso, dass Widerspruch, der in dieser Hinsicht erhoben worden wäre, sich nicht hätte totschweigen lassen.

Dieses Ergebnis versetzt uns freilich in das Dilemma, dass einerseits C von der Synode der 150 Väter stammen muss, anderseits nicht von ihr als Symbol aufgestellt worden sein kann, wenn doch die Beobachtungen zu Recht bestehen, die wir eingangs registrierten. Allerdings wird der Widerspruch dadurch einigermassen vermindert, dass von Anfang an alle, die für C eintreten, darüber einig sind, dass es keine Aufhebung von N bedeute, sondern nur eine Verdeutlichung dieser angesehenen Formel sei, ja im Grunde nichts als ihre Bekräftigung und Wiederholung gegen die damals neu aufgetretenen Häresieen. Dass also das Symbol von 381 gleich-

---

[1]) Aëtius las C ἀπὸ βιβλίου vor s. S. 14.

wertig dem von 325 und von jener zweiten Synode als die Formel, die von nun an, etwa statt N, zu gelten habe, proklamiert worden sei, das ist wenigstens bis auf Justinian nicht behauptet worden. Trotzdem bleibt aber die bezeichnete Schwierigkeit bestehen. Um hier einen Ausweg zu finden, setzen wir nicht wie Hort und Harnack, bei dem Symbol des Epiphanius, sondern bei den ausdrücklichen Zeugnissen für C ein.

Da wird uns denn ein Doppeltes sofort auffallen, dass C vor allem von den Kaisern und dass es von der Kirche zu Konstantinopel vertreten wird. Während man das letztere wohl wahrgenommen hat, ist das erstere nicht in gleicher Weise beobachtet worden. Aber die Geschichte von Marcian bis auf Justinian zeigt uns C als das kaiserliche, als das Regierungssymbol. Gleich die Äusserung der kaiserlichen Kommissare in der ersten Sitzung von Chalcedon verrät dies (S. 13). Damit hängt aber aufs engste das andere zusammen, dass C von der konstantinopolitanischen Kirche vertreten wird. Es ist das Symbol der Residenzstadt und des Hofes. Als solches hat es seinen Siegeslauf unternommen. Auch Kaiser mit monophysitischen Neigungen haben es nicht fallen lassen, bis es spätestens durch Kaiser Justinian die offizielle Alleinherrschaft erlangt hat, zwar nicht gegen N, aber so, dass es N ganz in den Hintergrund drängte. Diese vorläufige Lokalisierung von C empfiehlt sich noch dadurch, dass es für uns zuerst in Cyzikus auftauchte, das ja durch die Propontis mit Konstantinopel verbunden ist.

Ausserdem aber beobachten wir noch einen anderen Kreis, in dem wirkliche Bekanntschaft mit C auf der chalcedonensischen Synode hervortritt, also schon vorher vorhanden gewesen zu sein scheint. Hierher gehörte Florentius von Adrianopel in Pisidien, ferner Theodoret von Kyrus, der in seinem votum C als *σύμβολον τῆς πίστεως* bezeichnete (s. o. S. 15).[1] Ferner hat schon Caspari darauf aufmerksam gemacht, dass Johannes, Bischof von Germanicia in Syrien, der Heimatstadt des Nestorius, C als sein Taufsymbol zu verraten scheine, wenn er sein Votum

[1]) Wir werden später nachweisen, dass die Schriften Theodorets C als sein Taufsymbol mit ziemlicher Sicherheit verraten.

zu Chalcedon formuliert: *ἐπὶ τῇ πίστει τῶν τιη' τῶν ἐν Νικαίᾳ καὶ τῶν ρν' τῶν ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐν τοῖς ἔμπροσθεν χρόνοις ἀθροισθέντων καὶ ἐβαπτίσθημεν καὶ βαπτίζομεν* (Mansi VII, 28). Fast wörtlich so drückt sich aber auch Polychronius von Epiphania in Cilicien aus (l. c. VII, 36 A). Diese Spuren werden uns später willkommene Dienste leisten.

Wenn nun die Geschichte von C uns vor allem auf Konstantinopel führt, so muss die weitere Aufgabe die sein, zu untersuchen, ob denn nicht schon vor 451 Spuren von C in Konstantinopel wahrzunehmen sind. Wenn wir eine reine Fälschung nicht glaubten annehmen zu dürfen, dann haben schon die Zeugnisse der Kommissare und des Diakonen Aëtius von Konstantinopel in den ersten Sitzungen von Chalcedon als Belege dafür zu gelten, dass man in Konstantinopel bereits vor 451 C so ansah, wie auf dem Konzile.[1]) Insbesondere wird man es nicht wahrscheinlich finden, dass der Kaiser Marcianus, der im August 450 den Thron bestieg, erst in der kurzen Zwischenzeit für die Formel C sich habe gewinnen lassen. Wir können aber in der That C noch von 451 an rückwärts verfolgen.[2])

Im Jahre 449 treffen wir die erste Spur in einem Briefe Flavians von Konstantinopel. Theodosius II. hatte sich von Eutyches gegen Flavian einnehmen lassen und verlangte sogar ein Glaubensbekenntnis von ihm zum Erweise seiner Rechtgläubigkeit. Flavian übergab ein solches und nennt darin neben der heiligen Schrift als seine Auktoritäten die *ἐκθέσεις τῶν ἁγίων πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ καὶ ἐν Κωνσταντινουπόλει συνελθόντων καὶ τῶν ἐν Ἐφέσῳ ἐπὶ τοῦ Κυρίλλου* (Hahn § 223). Flavian fasst hier die Väter von Nicäa und Konstantinopel denen von Ephesus gegenüber als eine Einheit zusammen, wie das ja hinsichtlich ihres Symbols immer geschieht, und er giebt an, dass er mit ihnen die Fleischwerdung aus der Jungfrau Maria bekenne, wobei auch noch das von ihm gebrauchte *πρὸ*

[1]) Diesen Schluss zieht auch Hort l. c. S. 75. 114, doch meint er gerade nicht, dass es das Taufsymbol daselbst gewesen sei.

[2]) Im folgenden muss ich zumeist auf das zurückgreifen, was ich bereits Marcus Eremita S. 161 ff. nachgewiesen habe; doch werden die Einzelausführungen möglichst nicht wiederholt.

αἰώνων an C erinnert. Wir beachten noch, dass diese Berufung auf die Glaubenssatzung der Synode von 381 sich in einem Rechtfertigungsschreiben an den Kaiser findet, offenbar also dessen Beifall zu finden hofft und seine Bekanntschaft mit der Synode voraussetzt.

Ich habe ferner a. a. O. ausführlich dargethan, dass Nestorius, Patriarch von Konstantinopel 428—31, als Symbol der Väter von Nicäa regelmässig eine Formel anführt, die in allem, was er aus ihr citiert, mit C gegen N übereinstimmt, während das umgekehrte Verhältnis auch nicht einmal statt hat.[1]) Ebenso scheint sein Gegner Proclus, Presbyter in Konstantinopel, in seinen Homilien Bekanntschaft mit C als Symbol zu verraten, auf welches in der Hauptstelle besonders die Formel führt *ἴδε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συνπροσκυνούμενον.*[2]) Endlich aber meine ich es dort höchst wahrscheinlich gemacht zu haben, dass Nilus als Taufbekenntnis C verrate. Auch hier könnte ich nur das dort Gesagte wiederholen. Nun aber ist es mehr als wahrscheinlich, dass Nilus, der allerdings wohl aus Galatien stammte, erst in Konstantinopel getauft wurde, wo er ein hohes Staatsamt bekleidete, verheiratet und Vater zweier Kinder war, bis er gegen Ende des vierten Jahrhunderts das asketische Leben erwählte. Da Nilus als Schüler des Chrysostomus bezeichnet wird, so möchte man annehmen, dass er ihn in Konstantinopel kennen gelernt hat, wohin jener 397 kam. Fessler dagegen lässt mit anderen den Nilus schon etwa 390 sich auf den Sinai zurückziehen. In jedem Falle ergäbe sich mit grosser Wahrscheinlichkeit, dass im letzten Jahrzehnt des vierten Jahrhunderts

---

[1]) Marcus Eremita S. 166 ff. Unter den fünf Eigentümlichkeiten erscheint besonders häufig das *σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου.* Ich habe nur zu S. 167 Anm. 1 nachzutragen, dass der Hinweis auf das ungenau wiedergegebene N in actio V Chalcedon belanglos ist; und dass natürlich Nestorius auch das reine N gekannt hat, vgl. seinen Brief an Cyrill, Cyrill. ep. 5, wenn er auch bloss auf Cyrills Anführung von N eingeht, nicht von sich aus citirt. Theodot von Ancyra expos. symb. Nic. c. 11 moniert bloss, dass Nestorius gerade das *ἕνα* im zweiten Artikel auslasse, das aber auch in C stand.

[2]) Diese Stelle steht hom. 15, 4. 5 (P.G. 65, 804 f.); Ausführlicheres bei mir l. c. S. 169 Anm. 1.

die Formel C in Konstantinopel als Taufsymbol gebraucht wurde.[1]) Die Frage ist dann, ob sich vielleicht von da aus eine Verbindung des Symbols mit der Synode von 381 herstellen lässt, die dem geschichtlichen Befunde allseitig genugthut.

Auch dies habe ich an jener Stelle bereits versucht. Was ich dort fand, hat sich mir nur neu bestätigt. Ich ging davon aus, dass Gregor von Nazianz in einer Taufrede, die er 381 zu Konstantinopel gehalten hat, ein Symbol verrät, welches noch nicht C ist (Hahn §. 135), dass ferner nicht erst Chrysostomus C werde eingeführt haben, da er ja sein antiochenisches Symbol hatte und in einer zu Konstantinopel gehaltenen Homilie als Glied des Taufsymbols *εἰς ζωὴν αἰώνιον* anführt, während es in C *εἰς ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος* heisst.[2]) Folglich blieb nur der dazwischenliegende Bischof Nektarius übrig, als der, unter welchem C könnte Taufsymbol der Residenz geworden sein. Dies aber bietet zugleich eine Handhabe, die Formel C in der Weise, die durch die geschichtlichen Zeugnisse gefordert wird, mit der Synode von 381 in Zusammenhang zu bringen.

Ich habe schon a. a. O. darauf hingewiesen, dass Nektarius, als er nach der Abdankung Gregors zum Bischof der Residenz und zugleich zum Haupte der soeben dort tagenden Synode erwählt wurde, noch nicht getauft war. Doch gaben schliesslich alle der Wahl des Kaisers nach: Nektarius „wurde getauft und noch mit dem Taufkleide angethan auf gemeinsamen Beschluss der Synode als Bischof von Konstantinopel ausgerufen" (Sozom. hist. eccl. VII, 8). Die Wahl des Nektarius hatte zuerst Diodor von Tarsus als sein Landsmann angeregt (l. c.), er wird auch seine Taufunterweisung geleitet und daher dem Nektarius das in Tarsus bräuchliche Taufbekenntnis tradiert

---

[1]) Ausführliches l. c. S. 161—65. Der Nachweis wird nicht bedrückt durch manche kritische Unsicherheit über einzelne Briefe des Nilus. Denn man hat wohl nachgewiesen, dass Stücke älterer oder zeitgenössischer Autoren darin sich finden, aber nicht die geringste Spur späterer Interpolationen. Alle die von mir herangezogenen Stellen sind kritisch unangefochten und unverdächtig vgl. Fessler in P.G. 79, 11 ff., besonders 18b.

[2]) Hom. VI in Col., n. 4 (P.G. 62, 342). Anderseits schliesst dies nicht aus, dass C damals schon Taufsymbol in Konstantinopel war. Auch Caspari sagt, indem er diese Möglichkeit erwägt: „Chrysostomus könnte frei citiert haben" (Quellen I, S. 95, Anm. 51).

haben.[1]) Wäre nun C das Taufbekenntnis von Tarsus gewesen, dann wäre alles erklärt. Diese Hypothese aber hat nichts Unwahrscheinliches; denn sie versetzt uns in die Nähe des Ursprungs jener Formel. Bei Epiphanius auf Cypern taucht sie erstmalig auf; er empfiehlt sie der Gemeinde von Syedra in Pamphylien als Taufsymbol. Wie leicht konnte dann die Formel auch nach Tarsus gekommen sein! Glaubten wir doch mit ziemlicher Sicherheit wahrzunehmen, dass die Formel ausser in Konstantinopel auch in Asien, (abgesehen noch von Palästina), hie und da, insbesondere in dem nahen Pisidien, ja vielleicht in Cilicien selbst, schon vor 451 müsse bekannt gewesen sein (s. S. 29 f. 45 f.). Diese Beobachtung bietet uns das erforderliche Mittelglied für unsere Hypothese.

Jene oben angeführte Stelle aus Sozomenus scheint zu besagen, dass Nektarius unmittelbar nach seiner Taufe vor der Synode erschienen und von ihr zum Bischof gewählt worden ist.[2]) Dass wenigstens diese Wahl „in der ökumenischen Synode unter den Augen des Kaisers" erfolgt sei, besagt schon der Synodalbrief nach Rom (Mansi III, 585). Nektarius wird aber wie es die Sitte war, nicht bloss bei der Taufe, sondern auch als Bischof seinen Glauben vor den versammelten Bischöfen bekannt und letzteres Bekenntnis gewiss gleich mit den Worten seines Taufsymbols abgegeben haben.[3]) War er doch kein

[1]) „Dafür spricht auch, dass nach Ablauf des Konzils Nektarius den Diodor bat, ihm auf einige Zeit den Bischof Cyriacus von Adana, der Nachbarstadt von Tarsus, zur Seite zu lassen, damit er ihn in den priesterlichen Geschäften unterweise" (Marcus Eremita S. 172).

[2]) Vgl. auch Marcellinus comes ad ann. 381: Nectario ex pagano protinus baptizato et in praefata synodo pontifice ordinato.

[3]) Im folgenden weiche ich insofern etwas von meiner früheren Darlegung ab, als ich den Ton nicht so sehr auf die Taufhandlung lege und annehme, dass dieser alle Bischöfe beigewohnt hätten, sondern auf die gutbezeugte Thatsache, dass Nektarius in der Synode zum Bischof erwählt worden ist. Beachtenswert wäre die Angabe des Marcellinus comes l. c., auf die ich durch Rauschen l. c. S. 101 aufmerksam geworden bin, Constantinopoli vero per Timotheum Alexandrinum perque Meletium Antiochenum et Cyrillum Hierosolymitanum episcopos Nectario, Forts. s. Anm. 2, wenn sie nicht betreffs des Meletius einen zweifellosen Irrtum enthielte, denn dieser starb schon vor der Wahl des Nektarius. Darum widerstehe ich auch der Versuchung, etwa durch Cyrill von Jerusalem C zu Nektarius

studierter Theolog, sondern bisher Prätor der Stadt, und schon betagt. Dann wird diese Wahlsitzung mit dem Bekenntnisse des Nektarius auch den Akten jener Synode einverleibt worden sein, ebenso „wie das cäsareensische Taufsymbol des Eusebius in denen des Nicänums oder das philadelphenische des Charisius in denen des Ephesinums eine Stelle erhalten hat“ (Harnack l. c. S. 229).[1]) Denken wir uns noch dazu die üblichen Beifallsbezeugungen der Bischöfe: das ist der wahre Glaube, so glauben wir u. drgl., so war damit in der That eine Anerkennung jenes Symbols seitens der Synodalen gegeben.[2])

Ich glaube, dass diese Kombination des Symbols mit der Synode von 381 als Hypothese den Vorzug verdient vor dem Versuche Casparis, die Formel durch Epiphanius, oder dem Hort-Harnacks, sie durch Cyrill von Jerusalem mit jener Synode in Verbindung zu bringen. Denn von dem grossen Ansehen des Epiphanius auf der Synode ist nirgends die Rede (so auch Harnack S. 217), aber auch davon, dass Cyrill sich vor der Synode habe rechtfertigen müssen, ist keine Kunde vorhanden. Dagegen muss es als gewiss gelten, dass Nektarius seinen Glauben vor den 150 Vätern bekannt hat, und nur das ist Hypothese, dass dies mittelst der Formel C geschehen sei.

Aber für diese Annahme sprechen auch noch einige geschichtliche Zeugnisse. Es ist nämlich nichts weniger als selbstverständlich, sondern geradezu auffällig, dass lange und häufig die Synode von 381 als unter Nektarius gehalten bezeichnet wird.[3]) Auffällig ist dies, sofern Nektarius eigentlich

---

gelangt sein zu lassen, sondern halte die oben gegebene Kombination für besser begründet.

[1]) Diese Worte Harnacks beziehen sich bei ihm auf seine und Horts Vermutung, Cyrill von Jerusalem habe sich mit seinem Symbole vor der Synode gerechtfertigt, passen aber ebenso zu unserer Hypothese.

[2]) Dass bei der schwebenden macedonianischen Streitfrage von Nektarius ein Bekenntnis gerade auch mit Bezug auf den heiligen Geist erwartet wurde, darf man annehmen; C eignete sich für diesen Zweck ganz vorzüglich s. o. S. 11 ff., und war manchen der Bischöfe (Cyrill von Jerusalem u. a.) bereits vertraut.

[3]) So in der Ansprache an den Kaiser s. o. S. 19, da allerdings mit Gregor; ferner in dem Schreiben aus Cyzikus an Kaiser Leo (Mansi VII,

durch nichts sonst ein Gedächtnis hinterlassen hat, weder theologisch, noch kirchenpolitisch, während es nicht verwundern kann, dass bei Erwähnung der Synode von Ephesus des grossen Cyrill, zumal von seinen Zeitgenossen, gedacht wird. Sollte nicht vielleicht die Erinnerung an jene Synode in sonderlicher Weise mit Nektarius verknüpft sein? Ich glaube in der That ein noch bestimmteres Zeugnis gefunden zu haben. Unter den Votanten auf der chalcedonensischen Synode befindet sich auch Kallinikus, Bischof von Apamea (= Myrlea) in Bithynien, einer Stadt an der Propontis, näher noch Konstantinopel gelegen, als z. B. Cyzikus. Sein Spruch lautet: *ἡ σύνοδος ἡ ἐν τῇ τῶν Νικαέων συγκροτηθεῖσα παρὰ τῶν τιή ἁγίων πατέρων καὶ τῶν ρν´ τῶν ἐν τῇ μεγαλωνύμῳ Κωνσταντινουπόλει ἐπὶ τῇ χειροτονίᾳ τοῦ εὐλαβεστάτου Νεκταρίου τοῦ ἐπισκόπου, καὶ ἡ ἐν Ἐφέσῳ κατὰ Νεστορίου συγκροτηθεῖσα, ἓν ἔχει φρόνημα καὶ τριάδα κηρύττουσα καὶ τριάδα τῷ κόσμῳ παραδιδοῦσα κτλ.* (Mansi VII, 36). Diese Näherbestimmung der zweiten Synode steht in den gesamten Akten einzig da. Das *ἐπὶ τῇ κτλ.* kann nun zwar heissen: zum Zwecke, wie es der lateinische Übersetzer fasst. Immerhin könnte es dann nicht den Zweck der ganzen Synode, wie das *κατὰ Νεστορίου* den der ephesinischen Synode benennen wollen, denn jenem Bischofe wird man nach Zeit und Ort es zutrauen dürfen, dass er die eigentlichen Zwecke der zu Chalcedon so viel erwähnten Synode von Konstantinopel kannte und insbesondere davon wusste, dass die Synode längst getagt und in der Frage der Pneumatomachen ihre Entscheidung bereits gefällt hatte, ehe Nektarius Bischof wurde. Wollen wir aber das nicht annehmen, dann wird die Angabe erst recht merkwürdig, insofern bei der Abstimmung zu Chalcedon ja von der ganzen Synode nur das ihr zugeschriebene Symbol C in Betracht kam. Wenn sie nun jemand bei der Gelegenheit charakterisierte als die „zur Wahl des Nektarius" gehaltene, dann müssen doch wohl diese beiden Dinge, das Symbol und diese Wahl, irgend eine Be-

586) in einem anonymen Berichte über die Vorgänge in Konstantinopel nach dem Tode des Anastasius a. 518 (Mansi VIII, 1066 B), ferner in dem Schreiben der bald darauf daselbst gehaltenen Synode an den Patriarchen Johannes (Mansi VIII, 1043 E).

ziehung zu einander gehabt haben, und da scheint die mit unserer Hypothese behauptete die einzig naheliegende zu sein. Also auch bei jener Deutung des *ἐπί* kommen wir zu derselben Erklärung, wie wenn wir es mit „bei“ übersetzen. Diese Übersetzung dürfte aber vorzuziehen sein, auch mit Rücksicht darauf, dass bei jenen Abstimmungen zweimal ein *ἐπὶ τῇ καθαιρέσει τοῦ Νεστορίου* vorkommt, das beidemal, wie es scheint, mit „bei der Absetzung des Nestorius“ zu übersetzen ist, wie denn in der That bei dieser Gelegenheit in der ersten Sitzung die ephesinischen Väter ihren Glauben bekannt haben.[1]) Dann würde also schlicht gesagt sein, dass die 150 Väter bei Gelegenheit der Erwählung des Nektarius sich zu jenem Symbole bekannt haben; und in diesem Falle darf die Notiz fast als direktes Zeugnis für unsere Hypothese angesehen werden.

Die Beschlüsse der Synode empfingen die kaiserliche Bestätigung (s. Hefele II[2], S. 29). Das Begleitschreiben (Mansi III, 557) lässt aber nicht vermuten, dass unter den Beschlüssen auch C dem Kaiser vorgelegt worden sei. Ebensowenig werden wir annehmen dürfen, dass Nektarius alsbald das alte Taufbekenntnis von Konstantinopel durch C ersetzt habe. Wohl aber legt sich eine andre Kombination nahe. Die noch fortgehenden Wirren veranlassten 383 den Kaiser zu nochmaliger Berufung einer Synode nach Konstantinopel.[2]) Schliesslich forderte er hier von allen Parteihäuptern ein Bekenntnis ein. Nur das des Nektarius fand vor ihm Gnade, die andern zerriss er. Nach allem muss es als recht wahrscheinlich bezeichnet werden, dass Nektarius hier C dem Kaiser vorlegte, wenn anders dies das Bekenntnis war, mit dem er sich 381 eingeführt hatte. Wir dürften dann wohl annehmen, dass sich Nektarius auf diese Approbation seines Symbols durch die angesehene Synode berufen habe. Erhielt es nun 383 auch die kaiserliche Billigung, so bietet die Annahme keine Schwierigkeiten, dass nun C zum Taufsymbol von Konstantinopel erhoben wurde, als welches es uns mit höchster Wahrscheinlichkeit bei Nilus für das letzte Jahrzehnt des vierten Jahrhunderts entgegentrat. Hier liegt

---

[1]) Mansi VII, 12 C *καὶ τῇ ἐκθέσει τῇ γενομένῃ ἐν Ἐφέσῳ ἐπὶ τῇ κτλ.* und 16 D *καὶ τῶν ἐν Ἐφέσῳ πραχθέντων ἐπὶ τῇ κτλ. παρὰ τοῦ — Κυρίλλου.*

[2]) Marcus Eremita S. 172 f. Hefele II[2], S. 41 ff.

es dann begründet, dass diese Formel von Konstantinopel und im besondern von den Kaisern aus in Geltung gesetzt worden ist.

Indessen bleibt noch die Frage zu beantworten, warum dies gerade erst zu Chalcedon geschehen ist. Diese Thatsache fällt noch mehr auf, wenn wir uns an das Verhalten Kaiser Theodosius II. erinnern. Allerdings war dieser dem Eutyches günstig gesinnt, aber dadurch erklärt es sich noch nicht hinreichend, dass er in allen seinen Kundgebungen über die Synode von 381 schweigt, so dass man, wo immer er das Symbol der 318 Väter nennt, nur an das reine N wird denken dürfen. Um so befremdlicher ist das, wenn wir damit recht hatten, dass schon Nestorius C fleissig heranzieht. Andrerseits treffen wir im Jahre 449 erstmalig wieder die Erwähnung der konstantinopolitanischen ἔκθεσις πίστεως in jenem Schreiben Flavians an den Kaiser. Da scheint er ja vorauszusetzen, dass der Kaiser C ebenfalls billigt, zum mindesten kennt. Nun hat aber nach dem einzigen Gewährsmann, der hiefür in Betracht kommt, Flavian dies Bekenntnis vor Beginn der Räubersynode, aber nach Empfang des berühmten Lehrschreibens Leos geschrieben (Liberatus, breviarium c. 11). Und hier scheint sich uns das Dunkel zu lichten. Bekanntlich beruft sich Leo in jenem Schreiben, so recht nach Art der abendländischen Theologie, auf das Taufbekenntnis, auf die communis et indiscreta confessio, qua fidelium universitas profitetur: credere se in deum patrem omnipotentem et in Jesum Christum filium eius unicum dominum nostrum, qui natus est de spiritu sancto et Maria virgine. Durch diese drei Sätze würden alle Häretiker geschlagen, so auch Eutyches. Gegen ihn wird natürlich vor allem das dritte unterstrichene Glied hervorgehoben und ausgeführt (n. 2). In N fehlte dies Stück. Da nun Leo das allgemeine Taufbekenntnis anrief, lag es dann nicht nahe auch in Konstantinopel sich auf dieses und die Bedeutung seines σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου zu besinnen? Dies aber umsomehr, wenn man dort längst gewohnt war, C als das nur neu bestätigte N zu betrachten, es wohl gar, wie Nestorius schon zu thun schien, schlechthin als das Symbol von Nicäa zu bezeichnen.[1] So

[1]) Auch darauf muss man hinweisen, dass für Nestorius dieses Glied des Bekenntnisses eine gern gebrauchte Waffe gegen die Alexandriner war;

werden wir es denn auch auf den Brief Leos zurückzuführen haben, dass zu Chalcedon einige Bischöfe gerade um jenes Gliedes willen C noch vor N bevorzugen, darunter auch derselbe Diogenes von Cyzikus, der 449 von C noch schweigt. Ist doch auch jene Methode der Widerlegung so spezifisch abendländisch-römisch, dass ihr ja nur vereinzeltes Vorkommen bei griechischen Theologen nur durch Einfluss von dorther sich erklären lässt.

Flavian wurde 449 abgesetzt und starb sehr bald; Anatolius, damals noch Anhänger Dioskurs, wurde Bischof. Im folgenden Jahre starb Theodosius II. Seine Schwester und Mitregentin reichte dem Marcianus, einem angesehenen Generale und Staatsmanne die Hand. Dieser nahm alsbald gegen die Anhänger der Räubersynode Stellung. Anatolius aber machte nun auch eine Schwenkung. Er hielt 450 eine *σύνοδος ἐνδημοῦσα* zu Konstantinopel ab, auf der er mit vielen anderen anwesenden Bischöfen Leos Brief an Flavian unterschrieb und das Anathema über Eutyches aussprach (Hefele II², S. 397 f.). In gleichem Sinne wird er nun auf den Kaiser eingewirkt haben, der ihn ja auch zu Chalcedon dazu bestimmt, die, welche noch Bedenken trügen, zu belehren. Ein Erfolg seiner Belehrungen wird es auch sein, wenn von der dritten bis zur vierten Sitzung die allgemeine, widerspruchslose Vertrautheit mit C bei der Majorität der Synode hergestellt ist, wie sie sich in jenen Vota widerspiegelt.

So haben Anatolius mit seinem Diakonen Aëtius und der Kaiser Marcianus unter dem Einflusse des Briefes Leos und der Geschichte, die C in der Residenz bereits gehabt hatte, diese Formel zu Chalcedon gleichwertig neben N gestellt. Ihre weitere Geschichte erklärt sich ohne Schwierigkeit, wie denn auch alle früheren Daten, insbesondre das erste Vorkommen der Formel bei Epiphanius, unsrer Konstruktion sich ungezwungen einfügen.

Aus Palästina oder im besonderen Jerusalem, wo sie durch eine nicänische Redaktion des älteren Taufsymbols entstanden war, kam die Formel zu Epiphanius und entweder durch ihn, oder ebenso wie zu ihm nach Cilicien, insbesondere Tarsus,

---

und die Theologie, die zu Chalcedon siegte, lebte noch ebensoviel von nestorianischen, als die a. 381 siegreiche von arianischen Traditionen; vgl. die Stellen aus Nestorius in Marcus Eremita S. 166 f.

von da durch Nektarius auf die Synode von 381, deren Beifall sie um so mehr fand, als sie einem Teile der Bischöfe schon nicht mehr fremd war; dann ward sie bald das Taufsymbol der Residenz und des Hofes, gewann im Streite mit Eutyches eine gewisse Bedeutung neben N, ja über dieses hinaus und ward so durch Marcianus und Anatolius (bezw. Aëtius) von Konstantinopel auf der Synode zu Chalcedon neben N als Lehrautorität gestellt und von den folgenden Kaisern als solche festgehalten, bis es sich im ganzen Oriente durchsetzte und selbst den anfänglichen, mehr formalen als sachlichen Widerspruch der Monophysiten überwand. Diese Skizze der Geschichte von C, die in dem, was Hypothese ist, auch nicht mehr als Hypothese sein will, dürfte doch ein so gut in sich zusammenstimmendes Bild gewähren, dass auch dieser Gesamteindruck den mancherlei Hilfslinien günstig ist, die wir einzeichnen mussten. Ein Mehreres dem vorhandenen Materiale abzugewinnen, scheint mir unmöglich.

Anhangsweise ist noch festzustellen, dass die Weise, wie C von Anfang an in seinem Verhältnis zu N betrachtet wurde, es mit sich brachte, dass häufig C ohne weiteres als das Symbol der 318 Väter bezeichnet wurde. Ganz offenkundig war diese Vertauschung bei Justinian, aber auch schon bei Basiliskus, ja man wird nicht darum herumkommen zuzugestehen, dass bereits Nestorius ein Zeuge für diese ungenaue Redeweise ist. Deswegen wird man freilich nicht berechtigt sein, das Symbol der 318 Väter in dem für uns in Betracht kommenden Zeitraum ohne weiteres und immer von C zu verstehen, denn noch kannte und schätzte man auch N, aber man wird zeitlich seit dem 6. Jahrhundert und örtlich, wenn wir uns in oder bei Konstantinopel befinden, geneigt sein dürfen, jene Gleichsetzung C = das nicänische Bekenntnis anzunehmen. Demgemäss hat auch Caspari a. a. O. eine Menge Stellen, die der Zeit seit 512 angehören, so verstanden (S. 671 f. S. 646 f.).

2. C als Taufsymbol.

Caspari hat im Anschluss an Touttée die Ansicht vertreten, dass, ehe C das allgemeine Taufsymbol der griechischen Kirche wurde, eine Zeitlang das reine N in ungefähr ebenso ausge-

dehnter Weise als Taufsymbol gebraucht worden sei, so dass also dieses das Mittelglied zwischen dem Gebrauche der mannigfaltigen älteren Provinzialsymbole und dem von C gebildet habe.[1]) Und zwar meint er, dass man schon am Ende des vierten Jahrhunderts, sogar vor 381, begonnen habe, N als Taufsymbol einzuführen, während anderwärts auch noch am Anfange des fünften die älteren Taufbekenntnisse gebraucht worden seien; dagegen müsse nach 431 um die Mitte des Jahrhunderts „sein Gebrauch fast allgemein geworden sein" (l. c. S. 659f.). Mit dem Konzile von Chalcedon habe dann wohl die Vertauschung des N mit C begonnen und im Laufe der nächsten 50 Jahre etwa sich allmählich überall durchgesetzt (l. c. S. 669). Dieses Ergebnis Casparis haben Harnack und Kattenbusch gutgeheissen. Im folgenden soll der Nachweis versucht werden, dass diese Annahme, soweit sie N betrifft, sich kaum wird halten lassen, sondern höchstwahrscheinlich das reine N niemals irgendwo Taufbekenntnis gewesen ist.

Caspari hat nicht verkannt, von wie vielen und grossen Schwierigkeiten die Annahme bedrückt ist, dass Gemeinden statt ihrer älteren Symbole jemals N als Taufbekenntnis einführten.[2]) Doch hat er gemeint sie sämtlich entkräften zu können. Aber von allem andern zu schweigen, so wird es auch nicht durch den Hinweis auf die spekulative Richtung der griechischen Kirche im vierten und fünften Jahrhunderte (Caspari l. c. S. 658) wahrscheinlich gemacht werden können, dass man auf einmal in der Taufe das Bekenntnis der Hoffnung, auf die *ἀνάστασις σαρκός* oder *νεκρῶν* nicht mehr ausgesprochen, sondern sich eines Symbols bedient habe, welches in seinem bekennenden Teile mit *καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα* schloss. Man stelle sich die Sache nur einmal lebendig vor. In keinem der älteren Symbole hat das Glied von der Auferstehung gefehlt,

---

[1]) In dem S. 1 Anm. 1 citierten Aufsatz. Von Touttée vgl. seine Ausgabe des Cyrill. Hierosolym. appendix zur 5. Katechese.

[2]) Statt ihrer älteren Symbole: so nämlich wäre die Sache vorzustellen; denn dass in der Zeit, für welche N als Taufbekenntnis überhaupt in Frage kommt, die betreffenden Gemeinden Taufsymbole bereits hatten, steht fest; vgl. Harnack, Dogmengeschichte I[3], S. 336.

insbesondere nicht in dem zu Jerusalem, für welche Gemeinde im besonderen Touttée, und mit ihm Caspari, den zeitweiligen Gebrauch von N als Taufsymbol behaupten. Sollte man wirklich es dort aus irgend einem Grunde sich haben gefallen lassen, dieses Bekenntnisstück bei dem heiligen Taufakte nicht mehr mit dem feierlichen *πιστεύω* auszusprechen? Weiter: wenn wir einmal bei Jerusalem stehen bleiben, so zeigt uns Cyrill, wie die Unterweisung der Katechumenen beschaffen war und mit welcher Eindringlichkeit ihnen der Glaube an die Auferstehung des Fleisches eingeprägt wurde (cat. 18). Nur ein völlig Unkundiger könnte es für möglich halten, dass je ein Katechet der griechischen Kirche von diesem Stücke habe schweigen können. Und doch hätte er dann den Katechumenen ein Symbol tradiert, in dem von dieser Gewissheit, die viele entscheidend angelockt hatte, gar nichts gesagt war, in dem weder die *ἀνάστασις σαρκός* noch die *ζωὴ αἰώνιος* stand? Dies „Missliche" sollten, wie Caspari l. c. S. 658 sagt, „die griechischen Kirchen wenig gefühlt haben"? Das glaube, wer's kann. Man darf auch nicht einwenden, vielleicht hätte man das eine oder andere der fehlenden Glieder des dritten Artikels ergänzt. Denn dann fällt sofort die ganze Beweisführung Casparis hin, wonach er die von ihm namhaft gemachten Stellen nur auf das reine, unverkürzte und unvermehrte N beziehen zu müssen glaubt. Jede auch nur ein wenig freiere Deutung der betreffenden Aussagen wird von ihm abgelehnt. Durch alle sachlichen Bedenken hat er sich nicht irre machen lassen, weil die dahin lautenden äusseren Zeugnisse, wie er meinte, zu deutlich, zu bestimmt lauteten (l. c. S. 638—43). Wir müssen ihm daher auf dies Gebiet folgen.

Dabei werden wir vor allem den Zeitraum fester zu umgrenzen suchen, innerhalb dessen überhaupt mit der Möglichkeit gerechnet werden kann, N sei irgendwo Taufsymbol gewesen oder geworden. Dass N „zunächst nicht als Taufsymbol gemeint war" (Harnack l. c. S. 216), dürfte nicht nur als allgemein zugestanden gelten, sondern auch Casparis eigener Ansicht ganz entsprechen. Er meint aber, dass es wenigstens von 381 an als solches verwendet worden sei. Sofern ihn bei diesem Ansatze nicht die Rückschlüsse leiten, die er aus

späteren Zeugnissen zieht und auf die wir nachher eingehen werden, beruft er sich und zwar mit Nachdruck darauf, dass das Konzil von Konstantinopel erklärt habe, N eigne sich zum Taufsymbole (l. c. S. 658. 659. 660). Aber diese Behauptung beruht auf einem einfachen Missverständnisse. Denn wenn es an der von Caspari angeführten Stelle in dem Briefe jener Synode nach Rom von „der *εὐαγγελικὴ πίστις* die von den 318 Vätern zu Nicäa festgesetzt wurde", heisst: *ταύτην γὰρ καὶ ἡμῖν καὶ ὑμῖν — συναρέσκειν δεῖ* (*ἣν μόλις ποτὲ* del.) *πρεσβυτάτην τε οὖσαν καὶ ἀκόλουθον τῷ βαπτίσματι καὶ διδάσκουσαν ἡμᾶς πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* (Mansi III, 584 f.), so heissen die gesperrten Worte nicht, N sei passend als Taufbekenntnis, sondern es sei (höchst ehrwürdig und) gemäss, entsprechend (gleichsam nachgebildet) der Taufe, nämlich der, alsbald angeführten, trinitarischen Tauffermel. Wenn etwas, so folgt hieraus eher, dass die Schreibenden gar nicht daran dachten, N als Taufsymbol zu verwenden.

Aber die Synode zu Ephesus 431 soll diesen Brauch sehr befördert und bald allgemein gemacht haben. Caspari bezieht sich hier auf das S. 8 angeführte Dekret, besonders auf die angeschlossene Verurteilung über *τοὺς τολμῶντας ἢ συντιθέναι πίστιν ἑτέραν ἤγουν προςφέρειν τοῖς ἐθέλουσιν ἐπιστρέφειν εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἢ ἐξ ἑλληνισμοῦ ἢ ἐξ ἰουδαϊσμοῦ ἢ ἐξ αἱρέσεως οἱαςδηποτοῦν κτλ.* Wenn nun aber Caspari selbst einräumt, was ja unverkennbar ist, dass jene Anordnung nur gegen häretische, besonders nestorianisierende Verfälschungen des Bekenntnisses sich richte, nicht aber den Fortgebrauch der älteren Symbole, auch nicht etwaigen Gebrauch von C habe untersagen wollen (l. c. S. 648), was hätte denn dann die Gemeinden veranlassen sollen, ohne Not das wie wir sahen unzulängliche N anstatt ihres alten, gutorthodoxen Taufbekenntnisses einzuführen? Sie müssten denn jene Anordnung sehr bald in äusserlicher Weise missverstanden haben. Dass dies aber wenigstens nicht in jener Richtung geschehen ist, lässt sich noch aus Cyrill nachweisen. Bekanntlich fand die Union, die Cyrill auf Grund einer vorgelegten Formel (Hahn § 170) 433 mit den Antiochenern schloss, vielfache Missbilligung,

insbesondere behauptete man, damit sei jenes ephesinische Dekret verletzt und ein neues Symbol geschaffen worden (Cyr. ep. 40, P.G. 77, 288 f.). Nun aber hat jene Unionsformel nichts mit dem Taufsymbole zu thun, sondern der Vorwurf zeigt, dass manche das Dekret dahin verstanden, es solle keine neue Lehrformulierung aufgestellt werden, dass aber Cyrill, der kompetenteste Zeuge für die Absichten der ephesinischen Synode, nicht einmal dies in jedem Falle ausgeschlossen denkt. Er hat gerade (ep. 17 l. c. 108 C) von Nestorius verlangt, dass er zu seiner Rechtfertigung nicht bloss N bekenne, sondern sich ausführlich über sein Verständnis desselben erkläre, und hierauf sich berufend, sagt er ep. 40 l. c., dass es auch keine Neuerung gegen das Symbol gewesen wäre, wenn Nestorius solch ein, natürlich orthodoxes, Bekenntnis aufgesetzt hatte. Ebensowenig aber treffe dieser Vorwurf das Unionssymbol. Wir sehen also gar nicht, weder auf der einen, noch auf der andern Seite, dass man jenes Dekret in mechanischer Weise dahin verstanden hätte, es dürfe gar keine andere Formel als N in den Mund genommen werden. Mithin scheidet aber auch jenes ephesinische Dekret aus den direkten Zeugnissen für N als Taufbekenntnis aus; und nur wenn andere solche von unzweifelhafter Beweiskraft vorlägen, könnte man zur Erklärung auf jenen Beschluss mit zurückgehen.

Demnach bleibt als ältestes, von Caspari sehr hoch gewertetes Zeugnis die Bekenntnisschrift des Eutyches aus dem Jahre 449. Allerdings sagt dieser nach wörtlicher Anführung des reinen N (samt Anathematismen): *οὕτως ἄνωθεν ἐκ προγόνων παραλαβὼν ἐπίστευσα καὶ πιστεύω· ἐν αὐτῇ γὰρ καὶ ἐτέχθην καὶ εὐθὺς ἀφιερώθην θεῷ καὶ προςεδέξατό με ἡ αὐτοῦ φιλανθρωπία καὶ τῇ πίστει ταύτῃ βαπτισθεὶς ἐσφράγισμαι καὶ μέχρι τῆς σήμερον ἔζησα* (Mansi VI, 632). Das lautet, wie es scheint, sehr bestimmt. Nun aber gibt Caspari selbst zu, dass nach dem Alter des Eutyches (vgl. Walch, Historie der Ketzereien VI, 27) dann schon ums Jahr 370 N als Taufsymbol müsse gebraucht worden sein. Wenn aber Eutyches, was das wahrscheinlichste ist, in Konstantinopel geboren und alsbald getauft wurde, so hat er dort sicher nicht N als Symbol bekannt, denn soweit kennen wir aus Gregor von Nazianz das bis 381 dort bräuchliche

Symbol, um zu wissen, dass es das reine N nicht war. [1]) Aber auch für jede andere Kirche des bekanntlich im ganzen semiarianischen Orients wird man es höchst unwahrscheinlich finden, dass man da schon vor 381 N als Taufsymbol eingeführt habe. [2]) Nachher werden wir noch sehen, dass dies nicht einmal in Ägypten, wo man es noch am allerersten vermuten könnte, der Fall war. Dass endlich Eutyches selbst nicht sklavisch an N sich band, beweist die offenbar zu Konstantinopel von ihm vorgelegte Glaubenserklärung, die von Caspari übersehen, im synodicon c. 223 aufbehalten ist (P.G. 84, 856). Da heisst es nach Verdammung der Häretiker [3]) weiter: ipse enim, qui est verbum dei, descendit de coelo sine carne et factus est caro in utero sanctae virginis, ex ipsa carne virginis incommutabiliter et inconvertibiliter, sicut ipse novit et voluit. Et factus est, qui est semper deus perfectus ante saecula, idem et homo perfectus in extremo dierum propter nos et nostram salutem. Die Geburt aus der Jungfrau, die Formeln ante saecula (*πρὸ αἰώνων*) und in extremo dierum (*ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν*) kommen aber gerade nicht in N, wohl aber in jenen älteren Symbolen, auch bei Gregor von Nazianz l. c. vor. Dass aber die Berufung des Eutyches auf N in Form und Ausdrucksweise auch dann nichts Anstössiges hat, wenn sein eigentliches Taufsymbol nicht N war, wird sich bei der zusammenhängenden Besprechung der Zeugnisse zeigen.

Das der Zeit nach nächste Zeugnis Casparis sind die Ausrufe der Bischöfe auf der chalcedonensischen Synode. Nach der Verlesung von N in der zweiten Sitzung riefen sie wiederholt von dieser *πίστις*: *ἐν ταύτῃ* (sive *εἰς τ.*) *ἐβαπτίσθημεν· ἐν ταύτῃ βαπτίζομεν* (Mansi VI, 956). Welch einen Umfang in

---

[1]) Vgl. seinen Glaubensdekalog bei Hahn § 135 und dazu meine Bemerkungen Marcus Eremita S. 151 Anm. 4.

[2]) Verschiedene Versuche von Kattenbusch, N schon in dieser Zeit als Taufsymbol zu entdecken, entbehren der Begründung. Auch das scheinbarste Beispiel, Basilius von Cäsarea, der N als Taufsymbol in seiner Provinz eingeführt haben soll, wird nur durch eine Deutung der betr. Aussagen gewonnen, die der oben abgelehnten des ephesinischen Dekrets analog ist (l. c. S. 342 ff.).

[3]) Bis dahin stimmt seine Erklärung mit der zu Ephesus gegebenen überein (Mansi VI, 633 B).

der Handhabung von N als Taufsymbol würde dies nach Zeit und Ort voraussetzen, wenn wirklich diese Akklamationen so streng wie Caspari will, beim Wort sollten genommen werden! Aber er hat noch andere Zeugen daneben aufgeführt, nämlich mehrere eutychianisch gesinnte Archimandriten, die auf der Synode selbst (S. 16) und eine Anzahl jener Schreiben chalcedonensisch gesinnter Provinzen an Kaiser Leo, die sich 458 ebenso ausdrücken, sowie den Brief der monophysitischen Ägypter, in dem auch behauptet wird, Kaiser Leo sei selbst auf N getauft (Mansi VII, 536). Dem können wir selbst ein fast noch wichtigeres Zeugnis anschliessen aus jener Ansprache der Synode an den Kaiser (S. 18f.), wo es von dem Symbol der 318, nämlich dem reinen N, heisst: *ἣν ὡς κοινὸν ἐξ ἁγίων σύνθημα τοῖς μυουμένοις πρὸς τὴν τῆς υἱοθεσίας παρεγγυῶμεν ἀσφάλειαν* (Mansi VII, 457 A).

Sofern diese Zeugnisse nicht bloss für ihre Gegenwart, sondern vor allem auch für die vorausgegangene Zeit N als Taufsymbol bezeugen würden, umschreiben sie für die Zeit des Aufkommens dieser Sitte etwa die Zeit von 381 bis 451. Denn nach den Entscheidungen zu Chalcedon, wo C gegenüber N in den Vordergrund trat, lag, für die chalcedonensische Partei wenigstens, kein Grund vor, N einzuführen, sondern wenn ein neues Symbol, dann C. Denn jene Briefschreiber erkennen im Gegensatz zu den Ägyptern mit dem Chalcedonense auch das Konzil in der Kaiserstadt d. h. aber sein Symbol an. Wieder aber die Ägypter deuten wenn etwas, dann dies an, dass die Sitte auf N zu taufen bei ihnen älter sei als 451. Mithin dürfen wir es für sehr unwahrscheinlich erklären, dass nach 451 noch irgend eine Gemeinde N als Symbol eingeführt habe.

Ferner aber sind in Bezug auf die Tragweite jener Zeugnisse einige Einschränkungen zu machen. In merkwürdigem Kontraste mit jenen Ausrufen der Bischöfe steht die Thatsache, dass in den Vota fast keiner der Taufe auf N gedenkt. Nur Polychronius von Epiphania in Cilicien sagt: der Brief Leos stimme mit *τῇ* (sc. *πίστει*) *τῶν ἐν Νικαίᾳ ἁγίων πατέρων καὶ πάντων τῶν ὀρθοδόξων ταύτην ἄνωθεν ἐκρατήσαμεν τὴν πίστιν καὶ κρατοῦμεν· ἐν ᾗ καὶ ἐβαπτίσθημεν καὶ βαπτίζομεν* (Mansi VII, 36 A). Aber der Zusatz, zumal im Zusammenhange jener Ab-

stimmung und unmittelbar hinter und vor einem Votum, die wie die meisten N und C nennen, legt die Annahme nahe, dass hier, in Cilicien, C gemeint ist, was mit unseren anderweiten Ergebnissen stimmen würde. Ganz offenbar aber ist dies bei dem anderen Votanten der Fall, der noch die Taufe erwähnt, Johannes von Germanicia.[1]) Auch Caspari glaubt ihn nicht anders verstehen zu dürfen, als dass C sein Taufsymbol war (l. c. S. 670). Wir beachten aber, dass er nicht bloss auf C, sondern auf den Glauben der 318 und 150 Väter, also auch auf N (in weiterem Sinne) getauft zu sein behauptet. Von den Archimandriten aber gab Dorotheus unbeschadet seiner Berufung auf N eine sehr an C erinnernde Glaubensformulierung ab (S. 17).[2]) Ferner drückt sich der Syrer Barsumas unverkennbar frei aus, wenn er erklärt: *οὕτω πιστεύω, ὡς οἱ τιη', καὶ οὕτως ἐβαπτίσθην εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς κτλ. ὡς αὐτοὺς ἐδίδαξεν ὁ κύριος τοὺς ἀποστόλους* (Mansi VII, 73). Endlich aber ist noch folgendes von Caspari auch nicht aufgeführte Zeugnis von hoher Wichtigkeit. Aëtius geht auf die Archimandriten zu mit der Erklärung, auch die Synode glaube so wie die 318 Väter *καὶ τοῦτο τὸ σύμβολον αὐτοί τε φυλάττουσι καὶ πάντας τοὺς προςιόντας ἐκδιδάσκουσιν* (Mansi VII, 73 C). Lautet das nicht ganz wie jene Ausrufe? Und doch glauben wir das sichergestellt zu haben, dass damals das reine N in Konstantinopel nicht Taufsymbol war. Aber wir erfahren daraus, dass man auch dieses den Katechumenen mitteilte. Alles das schon macht uns geneigt, jene Zeugnisse nicht im strengen Sinne Casparis zu nehmen.

Endlich aber spricht gegen seine Annahme eine symbolgeschichtliche Betrachtung der Zeit von 381 bis 451. Das Negative, dass bis 449 keine direkten Zeugnisse für Caspari vorliegen, hoben wir schon hervor. Das Gewicht dessen wird erhöht durch die positiven Nachrichten, die wir aus dieser Zeit haben.

---

[1]) Mansi VII, 28 *ἐπὶ τῇ πίστει τῶν τιη' τῶν ἐν N. καὶ τῶν ρν' τῶν ἐν K. ἐν τοῖς ἔμπροσθεν χρόνοις ἀθροισθέντων καὶ ἐβαπτίσθημεν καὶ βαπτίζομεν.*

[2]) Das tritt in ein eigentümliches Licht, wenn wir die naheliegende Annahme, Dorotheus sei aus Konstantinopel gewesen, durch Leo (ep. 142, 2 vgl. mit 136, 4) bestätigt finden. So war also schliesslich Dorotheus gar auf C getauft? Es scheint mir das Wahrscheinlichste zu sein.

Schon Caspari kannte an Symbolen aus diesem Zeitraume das Antiochenum und die Formeln des Epiphanius mit C. Auch das Symbol des Charisius von Philadelphia können wir hierher rechnen.[1]) Seitdem haben wir noch das Symbol des Marcus Eremita, das noch 430 wahrscheinlich in Ancyra in Gebrauch war,[2]) und ein ägyptisches Symbol aus dem Ende des vierten oder Anfang des fünften Jahrhunderts kennen gelernt.[3]) Als eine weitere Bereicherung unserer Kenntnis in dieser Hinsicht darf es auch bezeichnet werden, dass höchstwahrscheinlich bereits Ende des 4. Jahrhunderts in Konstantinopel C Taufbekenntnis war, ein Ergebnis, das zunächst aus Nilus gewonnen durch die dargelegte Geschichte von C nur gestützt wurde (s. o. S. 36). Eine vergleichende Betrachtung aller dieser Formeln lässt ein sachlich begründetes Urteil über den Stand der Symbole zwischen 381 und 451 gewinnen. Während die Formel des Marcus Eremita sogar noch den älteren Symboltypus aus der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts zeigt, sind die anderen alle nicänisch bereicherte z. T. umgestaltete Formeln. Diese nun zeigen uns, in welcher Weise man in jener Zeit N auf die Taufsymbole Einfluss gewinnen liess: nicht so, dass man letztere durch jenes verdrängte, sondern so, dass man sie mit den wesentlichsten Formeln aus N bereicherte. Gerade dies aber macht es so ganz unwahrscheinlich, dass man d a n n n o c h diese Formeln durch das reine N

---

1) Er legte es als Ausweis seiner Orthodoxie der ephesinischen Synode vor s. Hahn § 221.

2) Die Formel bei Hahn § 133. Dass jenes Symbol wenn überhaupt dann mit Wahrscheinlichkeit nur auf Ancyra zu lokalisieren ist, halte ich gegen geäusserte Bedenken aufrecht.

3) Der Text bei Preuschen: Palladius und Rufinus, S. 127 vgl. dazu meine Abhandlung: ein neues Symbol aus Ägypten in der neuen kirchl. Ztschr. 1897 S. 543 ff. Wenn Preuschen damit recht hat, dass die betr. Erzählung nicht ursprünglich der historia monachorum, sondern der historia Lausiaca des Palladius angehört, so ändert das an meinen Ergebnissen nur dies, dass dann die betreffende Formel nicht für den Ausgang des vierten, sondern für den Anfang des fünften Jahrhunderts als ägyptisches Symbol bezeugt ist. Sachlich bezeichnet das keinen Unterschied; denn auch bei jenem Ansatze war anzunehmen, dass die Formel noch im fünften Jahrhundert in Geltung stand, und aus diesem ist derselbe Rückschluss auf den Ausgang des vierten gestattet.

verdrängte, welches doch zum Taufsymbol so ungeeignet war. Wann hätte man das thun sollen? vor 431? aber welche Gründe und Bedürfnisse sollten jetzt veranlasst haben, was man zur Zeit der brennendsten antiarianischen Polemik nicht für nötig hielt? nach 431? aber Cyrill selbst gestand ein, dass Nestorius mit N nicht zu fassen sei. Übrigens aber wäre dieser einzig in Betracht kommende Termin schon zu spät, um die chalcedonensischen Äusserungen im Sinne Casparis zu verstehen.

So käme denn alles darauf an, dass für irgend einen Ort in dem bezeichneten Zeitraume der Gebrauch von N als Taufsymbol sich direkt belegen liesse. Wer wird da nicht zuerst an Ägypten denken? Auch Caspari meint, dass „sicher insbesondere solche Kirchen, die der ägyptischen Dogmatik huldigten, sich streng an den Wortlaut des hochverehrten Konzils werden gehalten haben" (l. c. S. 657) und dass darum die betreffenden Aussagen von einem Getauftsein auf N streng zu nehmen seien. Dann werden aber die Aussagen der ägyptischen Monophysiten uns zuerst an dies Land selber denken lassen. Nun ist durch das mehrerwähnte ägyptische Symbol erwiesen, dass daselbst um die Wende des vierten Jahrhunderts noch eine nicänisch erweiterte Formel in Geltung war. Nach Analogie des Antiochenum möchte man denken, dass sich das bis 430 nicht geändert habe. Doch es könnte ja sein. Darüber werden wir Cyrill zu befragen haben. In der That meint Kattenbusch, auf Grund einiger Stellen aus Cyrill, „es scheine doch deutlich, dass N in Alexandria — Taufsymbol sei". [1]) Ja er geht bis zu dem Rückschlusse weiter, dass vielleicht einer der nächsten Nachfolger des Athanasius N zum Taufsymbol erhoben habe. Sammeln und prüfen wir die Angaben Cyrills.

Zunächst steht fest, dass uns auch bei ihm dieselben alten Taufsitten begegnen wie anderwärts, dass er insbesondere auch ein trinitarisches Taufbekenntnis hat, welches im Zusammenhange mit der Abrenuntiation abgelegt und dann ein zweites Mal bei der Taufe auf die Tauffragen hin mit einem *πιστεύω* bekannt wurde. Nach dem Hineinsteigen ins Taufbad wendet sich der

---

[1]) l. c. II, S. 183 Anm. 6. Das Material ist unvollständig.

Täufling nach Westen und spricht: *ἀποτάσσομαί σοι σατανᾶ καὶ τοῖς ἔργοις σου καὶ πᾶσι τοῖς ἀγγέλλοις σου καὶ πάσῃ τῇ πομπῇ σου καὶ πάσῃ τῇ λατρείᾳ σου.*[1]) Danach erfolgt, natürlich in der Richtung nach Osten, die *συνταγή* und das Bekenntnis zu Vater, Sohn und Geist.[2]) Der Name für das Bekenntnis ist regelmässig *ἡ ὁμολογία τῆς πίστεως*. Wiederholt bezeugt er, dass der Täufling auf Fragen hin und zwar auf eine dreimalige Frage mit seinem *πιστεύω* antwortend das Glaubensbekenntnis ablegte.[3]) Eine ausführliche Beschreibung der Taufe zu geben, hat Cyrill nicht nur keinen Anlass, sondern sieht sich auch daran in seiner Schrift contra Julian. durch die Rücksicht auf die Mysterienpraxis verhindert.[4])

---

[1]) Zu ψ 45, 12 f. P.G. 69, 1044 B. Vgl. die fg. Anm.

[2]) Zu Joh. 11, 27 (nicht zu v. 26 P.G. 74, 49, von Kattenbusch irrtümlich als lib. I cap. 3 citiert): *θεῷ τῆς πίστεως ὁμολογίαν ποιούμεθα κἂν δι' ἀνθρώπων ἐρωτώμενοι τῶν ἱερᾶσθαι λαχόντων φαμὲν τὸ πιστεύω ἐν τῇ παραλήψει τοῦ ἁγίου βαπτίσματος. — ὑπὲρ δὲ τῶν ἐσχάτῃ νόσῳ κατειλημμένων μελλόντων τε διὰ τοῦτο βαπτίζεσθαι καὶ ἀποτάττονταί τινες καὶ συντάττονται τὴν οἰκείαν ὥςπερ ἐξ ἀγάπης κιχρῶντες φωνὴν τοῖς νόσῳ πεπεδημένοις.* c. Julian. lib. VII (P.G. 76, 880): *προαποθέμενοι γὰρ τῆς ἑαυτῶν διανοίας τῆς Ἑλληνικῆς ἀβελτηρίας τὸν σκότον, καὶ ταῖς τῶν δαιμονίων ἀγέλαις τὸ ἐρρῶσθαι φράσαντες καὶ πᾶσαν αὐτῶν πομπὴν καὶ λατρείαν ἐμφρονέστατα διαπτύσαντες, εἶτα τῷ τῆς ἀληθείας φωτὶ τὸν νοητὸν τῆς καρδίας ἀνευρύνοντες ὀφθαλμὸν* (deutet offenbar die Wendung nach Osten an) *καὶ τὸν φύσει καὶ ἀληθῶς γενεσιουργὸν καὶ παμβασιλέα, καὶ θεον τῶν ὅλων ἐπεγνωκότες, ὁμολογοῦμεν τὴν πίστιν τὴν εἰς τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα.* An dieser Stelle interessiert noch besonders die freie Wiedergabe der Abrenuntiationsformel, obgleich sie nach der anderen Stelle ganz die gewöhnliche war. Lehren uns nicht solche Beispiele, wie wir hier und anderwärts Anführungen des Bekenntnisses zu beurteilen und zu verwerten haben?

[3]) Vgl. vor. Anm. und zu Joh. 9, 35 *τοὺς ἐπὶ τὸ θεῖον ἰόντας βάπτισμα προδιερωτωμένους παρέργως εἰ πεπιστεύκασι, συναινοῦντας δὲ οὕτως καὶ διωμολογηκότας ὡς γνησίους ἤδη τῇ χάριτι παραπέμπομεν* (P.G. 73, 1008), und zu Joh. 21, 15 ff. (l. c. 74, 749). Da heisst es von der dreimaligen Frage des Herren an Petrus: *τύπος δὲ πάλιν ταῖς ἐκκλησίαις ἐντεῦθεν εἰς τὸ χρῆναι τρίτον διερωτᾶν τὴν εἰς Χριστὸν ὁμολογίαν τοὺς ἀγαπᾶν αὐτὸν ἑλομένους, διὰ τοῦ καὶ προσελθεῖν τῷ ἁγίῳ βαπτίσματι.*

[4]) c. Julian. lib. VII (l. c. 877) von der Taufe: *ἀρχὴ γὰρ συνέσεως ἡ πίστις· καὶ ταύτην ἔχει τὴν εἰςβολὴν τὸ θεῖον ἡμῶν καὶ σεπτὸν μυστήριον· ἵνα τοίνυν μὴ εἰς τὰς τῶν ἀμυήτων ἐκφέρων ἀκοὰς τα κεκρυμμένα προςκρούσαιμι λέγοντι τῷ Χριστῷ·* Mt. 7, 6. Und nach der vorhin angeführten Stelle über

Doch können wir immerhin aus Bruchstücken noch etwas mehr über die Gestalt seines Taufbekenntnisses ermitteln. Übereinstimmend belegen eine Anzahl Stellen dieses als Grundform desselben: *πιστεύομεν* [1]) *εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ εἰς ἓν* (sive *τὸ*) *ἅγιον πνεῦμα* (sive *πνεῦμα τὸ ἅγιον*). [2]) Nun scheint freilich schon dies auf N zu führen, insofern sehr häufig bei Cyrill eine recht ähnliche kurze Formel sich findet, die sich deutlich als eine summarische Zusammenfassung von N zu erkennen gibt (s. d. Fgde.). Ferner könnte dafür sprechen, dass allerdings Cyrill eine ungeheure Hochschätzung für N als Formel hegt, es oft wörtlich anführt, Glied für Glied auslegt (ep. 55) und schlechthin für dasselbe die Bezeichnung *ὁ ὅρος* oder *τὸ σύμβολον τῆς πίστεως* braucht. [3]) Aber alle diese Scheingründe fallen dahin. Denn die Benennung *τὸ σύμβολον τῆς πίστεως* ist in der griechischen Kirche noch über die Mitte des fünften

---

die Taufe bemerkt er (l. c. 880): *ἔφην δ'ἂν καὶ ἕτερα περὶ τούτων πλεῖστά τε ὅσα καὶ ἀληθῆ — εἰ μὴ καθάπερ προεῖπον τὰς τῶν ἀμυήτων ἐδεδίειν ἀκοάς.*

[1]) Doch vgl. S. 49 Anm. 2 das *πιστεύω*. Man wird nicht falsch gehen in der Annahme, dass bei der zusammenhängenden Ablegung des Bekenntnisses *πιστεύομεν*, bei den Tauffragen nachher *πιστεύω* gesagt wurde. Als ein unterscheidendes Merkmal der orientalischen Taufbekenntnisse von den occidentalischen wird wenigstens das *πιστεύομεν* nicht mehr gelten dürfen; auch Marcus Eremita adv. Nestor. c. 23 hat *πιστεύω*.

[2]) de recta fide ad regin. II, c. 26 (P.G. tom. 76): *ἱερουργεῖ γὰρ* (sc. *Ἰησοῦς*) *ἡμῶν τὴν ὁμολογίαν, τουτέστι τὴν πίστιν, ἣν καὶ ὀρθῶς κατεθέμεθα ποιεῖσθαι λέγοντες· πιστ. κτλ. καὶ εἰς τὸ πν. τ. ἅγ.* (Zur einleitenden Formel vgl. adv. Nest. lib. III P.G. 76, 113 f. *τρόπος δὲ τῆς ἱερουργίας αὐτῷ τὰ καθ' ἡμᾶς οὐχ αἷμα ταύρων καὶ μόσχων ἀλλ' ἡ τῆς ἁπάντων πίστεως ὁμολογία*). Ferner in derselben Schrift c. 37 *ἡ τῆς ὀρθῆς πίστεως ὁμολογία πράττεται πρὸς ἡμῶν εἰς ἕνα θ. κτλ. καὶ εἰς ἓν ἅγ. πν.* (c. 36 ist der Taufe ausführlich gedacht) explic. XII capp. (P.G. 76, 308 A): *εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα καὶ εἰς ἕνα υἱὸν καὶ εἰς ἓν πνεῦμα ἅγιον βεβαπτίσμεθα* und nachher: *πεπιστεύκαμεν τοίνυν καὶ βεβαπτίσμεθα εἰς ἕνα υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν.* Endlich hom. pasch. 11, 8 (P.G. tom. 77): *πιστεῦσαι δὲ χρὴ τὸν ἀληθῆ καὶ φιλόθεον ὄντως Χριστιανὸν εἰς ἕνα θεὸν κτλ. καὶ εἰς τὸ πν. τ. ἅγ.*

[3]) Richtig Kattenbusch l. c. S. 183: „wo Cyrill von dem *σύμβολον τῆς πίστεως* spricht, meint er, wie direkt und indirekt überall klar ist, nichts anderes als N".

Jahrhunderts hinaus gerade nicht der Name des Taufbekenntnisses, wie längst schon im Abendlande, sondern bezeichnet die autoritative Synodalformel, während der Name fürs Taufbekenntnis ἡ ὁμολογία τῆς πίστεως wie bei Cyrill oder auch τὸ μάθημα ist. Mit diesen Namen bezeichnet aber Cyrill N niemals, sondern charakterisiert es immer als die Formel der vom heiligen Geiste erfüllten Synode, wohl einmal als das Bekenntnis der Väter, nie aber bringt er's mit der Taufe in Zusammenhang. [1]) Was aber jene kurzen Formulierungen betrifft, so werden sie gerade nicht als Taufbekenntnis eingeführt und haben ebenso regelmässig nach παντοκράτορα ein πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν (so N) als es an den zuerst angeführten Stellen fehlt. [2]) Auch liesse sich die Mysterienpraxis, die Cyrill vertritt, schwer damit vereinbaren, dass die nie vor der Öffentlichkeit versteckte Formel N sein Taufsymbol sollte gewesen sein. Schliesslich aber lässt sich eine Stelle beibringen, die die Frage definitiv entscheidet. Justinian hat uns in seinem lib. adv. Origen. (P.G. 86, 1 p. 968 ff.) ein Brieffragment Cyrills an die Mönche von Phua aufbehalten, das den Stempel der Echheit an sich trägt (abgedruckt auch unter Cyrills Briefen ep. 81, P.G. 77, 372 f.). [3]) Die entscheidende Stelle

[1]) Auch hier kann ich nur Kattenbuschs Beobachtungen bestätigen, wenn er l. c. schreibt: „Cyrill sagt es nie direkt, soweit ich bemerkt habe, dass N das Taufbekenntnis seiner Kirche sei." Als ein Beleg für alle stehe ep. 55, die Auslegung von N: wenn irgendwo so hätte Cyrill hier N als Taufsymbol erkennen lassen müssen; er thut dies aber ebensowenig als Theodot von Ancyra in seiner Auslegung desselben (P.G. tom. 77 vgl. Marcus Eremita S. 136 f.

[2]) Die oben erwähnten kurzen Formulierungen von N verglichen mit jenen andern auf das Bekenntnis bei der Taufe zielenden könnten am ehesten vermuten lassen, dass die letzteren auch nur ein abgekürztes N darstellten. Aber der oben angegebene Unterschied ist streng vorhanden. Die betreffenden Stellen sind explic. XII capp. zu anath. 1 (P.G. 76, 296) οἱ μακάριοι πατέρες οἱ κατὰ καιροὺς ἐν τῇ Νικαέων πόλει συναγηγερμένοι καὶ τὸν τῆς ὀρθῆς καὶ ἀδιαβλήτου πίστεως ὅρον ἐκθέμενοι πιστεύειν ἔφασαν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν· καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν αὐτοῦ· καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Ebenso adv. Nest. I, c. 8 (P.G. 76, 60 B), schon c. 7, (48 B), de fide ad regin. I, c. 3., schol. de incarn. unig. c. 35 (P.G. 75, 1409 C).

[3]) Vgl. als sprachliche Parallele die βασιλικὴ ὁδός in hom. pasch. 20 (P.G. 77, 871 B).

aus diesem Schreiben lautet: man sagt, einige unter euch leugneten die Auferstehung der menschlichen Leiber ὅπερ ἐστὶ μέρος τῆς ὁμολογίας ἡμῶν ἧς ποιούμεθα προςιόντες τῷ σωτηρίῳ βαπτίσματι. Ὁμολογοῦντες γὰρ τὴν πίστιν προςέπαγομεν ὅτι πιστεύομεν καὶ εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν. Nach dem Bekenntnis des trinitarischen Glaubens (ἡ πίστις im engeren Sinne) sprach man also auch den Glauben an die Fleischesauferstehung aus. Also war zu Cyrills Zeit N in Ägypten nicht Taufsymbol. Das dürfte nunmehr unumstösslich sein.

Wir könnten uns mit diesem negativen Ergebnisse begnügen, doch empfiehlt es sich diese Untersuchung soweit möglich abzuschliessen. Wir können dabei einen doppelten Weg einschlagen, entweder von jenem ägyptischen Symbole von 400 ausgehend fragen: treffen wir seine Spuren noch bei Cyrill? oder wir suchen aus Cyrill allein das Mögliche zu entnehmen. Wir thun beides. Mit jenem ägyptischen Symbol zeigt das Cyrills soweit wir's ermittelten, zwei auffallende Übereinstimmungen, zunächst den ersten Artikel, wo alles übereinstimmt und hier wie dort ein Zusatz über die Schöpfung fehlt, sodann den Schluss. Bei Cyrill heisst es πιστεύομεν καὶ εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν und in jener Relation des ägyptischen Symbols heisst es nach der älteren Rezension: πιστεύω μὲν (leg. πιστεύομεν) δὲ καὶ εἰς ἀνάστασιν ψυχῆς καὶ σώματος. Ich glaube es a. a. O. erwiesen zu haben, dass hier eine polemisch bedingte Änderung des Symbolwortlauts vorliege und habe ein zu Grunde liegendes εἰς ἀνάστασιν νεκρῶν nicht σαρκός vermutet (l. c. S. 563). Doch ist der dort angegebene Grund für die erstere Form nicht stichhaltig; es könnte ebensogut σαρκός gelautet haben, welches der Bischof durch ψυχῆς καὶ σώματος erläutert. Jedenfalls ist die Berührung eine ganz nahe. Ein Unterschied der Formeln besteht darin, dass bei Cyrill der zweite Artikel nicht bloss wie in jener den Logosbegriff, sondern die geläufigen Bezeichnungen Jesu Christi hat. Schon a. a. O. haben wir aber das Fehlen der letzteren höchst auffällig gefunden. Es ist in der That mehr als wahrscheinlich, dass sie in jener Symbolrelation nur ausgelassen sind.

Als charakteristisch für das ägyptische Symbol traten uns

dort aus verschiedenen Quellen die Verwendung von Hebr. 9, 26 *ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων εἰς ἀθέτησιν τῆς ἁμαρτίας* beim Gliede von der Menschwerdung und die Beschreibung dieser als ein *ἐπιδημεῖν ἐν σαρκί* entgegen. Bei Cyrill aber habe ich nur einmal ein *ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων* gefunden, nämlich hom. pasch. V (P.G. 77, 484 B): *τὸν ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων γεννηθέντα Χριστόν*, und an einer andern Stelle, wo zugleich das *ἐπιδημεῖν ἐν σαρκί* vorkommt, ein blosses *ἐπὶ συντελείᾳ.*[1]) Dagegen findet sich unzählige Male, so dass es sich nicht lohnt Beispiele anzuführen, bei der Fleischwerdung die formelhafte Zeitangabe: *ἐν ἐσχάτοις τοῦ αἰῶνος καιροῖς.*[2]) Wenn nun diese, nicht wörtlich der Schrift entlehnte[3]) Formel sich auch einmal bei *ἐπιδημεῖν* findet,[4]) so möchte man vermuten, dass sie entweder an Stelle des älteren *ἐπὶ συντελείᾳ κτλ.* getreten sei, was nicht wahrscheinlich ist, oder, dass sie bloss von Cyrill regelmässig für jene eingesetzt werde. Jedenfalls hat er nie die asiatische Formel *ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν.*[5]) Zu den bereits erwähnten Stellen treten noch mehrere, die das *ἐπιδημεῖν* belegen.[6]) Im übrigen ist nichts Charakteristisches zu erwarten.

Gehen wir nun von Cyrill selber aus, so deutet er oft genug an, dass Menschwerdung, Tod und Auferstehung in dem Taufbekenntnisse mit vorkamen.[7]) In seinen Osterhomilien

---

[1]) Zu ψ 17, 10 (P.G. 69, 821 f.) *οὐκ ἂν δὲ τοῦτο ἐγένετο, εἰ μὴ καταβὰς τοῦτον τὸν τρόπον ἐπεδήμει τῇ γῇ καθ' ὃν ἐδύνατο δέχεσθαι τουτέστιν ἐν σαρκί, ἥντινα γνόφον ὑπὸ τοὺς πόδας ἐκάλεσεν. αὕτη γὰρ τοῦ θεοῦ τὴν παρουσίαν τὴν ἐπὶ συντελείᾳ πρὸς ἡμᾶς γενομένην ἀπέκρυψεν.*

[2]) Sie ist so charakteristisch für Cyrill, dass sie als Echtheitsmerkmal für die Kritik seiner Schriften zu verwenden ist.

[3]) Ich habe sie auch bei keinem einzigen andern Schriftsteller gefunden. In der Unionsformel des Cyrus von Alexandrien vom Jahre 633 anath. VII (Hahn § 232) stammt sie offenbar aus der Lektüre des daselbst oft citierten Cyrill.

[4]) hom. pasch. 10, 1 (P.G. 77, 608 A) *ἐπιδεδήμηκε γὰρ ἐν ἐσχάτοις τοῦ αἰῶνος καιροῖς* vgl. dazu oben Anm. 1.

[5]) Vgl. hierüber Marcus Eremita S. 150 f.

[6]) Vgl. hom. pasch. 4 (l. c. 469 A) *ἐπεδήμησε τοίνυν ὁ μονογενὴς τοῦ θεοῦ λόγος* und D nochmals; ferner im Zusammenhange eines *κήρυγμα* von Jesu Christo in Jo. 6, 52 (P.G. 73, 752 B) die Formel *κατὰ τὸν καιρὸν τῆς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἐπιδημίας.*

[7]) Zu Jo. 9, 35 (nach Erwähnung des Taufbekenntnisses) *ἡ γὰρ πίστις*

kehrt am Schlusse ziemlich regelmässig eine stereotype Formelkette wieder, die an den Tenor des zweiten Artikels um so gewisser erinnert, als meist auch der Taufbefehl darin vorkommt, ohne dass doch im einzelnen Sicheres auszumachen wäre. [1])

Immerhin ist das Ergebnis belangreich. Wir haben gefunden, dass nicht einmal dort, wo man es am ersten erwarten könnte, N Taufbekenntnis gewesen ist. Der gewonnene Termin reicht aber bis 444, dem Todesjahre Cyrills, denn nach dem Dargelegten ist es ganz undenkbar, dass Cyrill selber jenes von ihm noch bezeugte Taufbekenntnis durch N verdrängt habe. Schon deswegen ist es ebenso unwahrscheinlich, dass dies nachher noch geschehen sei. Überdies aber müsste ja nach Caspari gerade bis 444 N in Ägypten Taufsymbol gewesen sein, wenn die Zeugen von 451—58 darauf getauft sein sollten.

Kehren wir nun zu jenen Zeugnissen auf dem Konzil zu Chalcedon zurück, so ergibt sich mit zwingender Notwendigkeit, dass eine recht grosse Anzahl der betr. Bischöfe etc., wir müssen sagen, dass die Majorität, einschliesslich der Ägypter, nachweislich N nicht als Taufsymbol bekannt hatte. Da wir nun unmöglich die Exzeption machen können, jene hätten bei N nicht akklamiert oder die auf die Taufe bezüglichen Äusserungen nicht mitgethan, so bleibt nur die Folgerung übrig, dass bei ihnen jene Äusserungen in einem freieren Sinne ge-

---

εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ — ὡς εἰς θεὸν ἐνανθρωπήσαντα. Zu Jo. 14, 1 (P.G. 74, 180 B) *δεῖ γὰρ πιστεύειν τοὺς οἵ γε φρονοῦσιν ὀρθῶς εἴς γε θεὸν πατέρα καὶ οὐχ ἁπλῶς εἰς υἱὸν ἀλλὰ καὶ ἐνανθρωπήσαντα καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.* apolog. ad Theodos. (P.G. 76, 461 C): *δικαιούμεθα γὰρ διὰ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος, τὸν θάνατον τοῦ Χριστοῦ καταγγέλλοντες προσομολογοῦντες δὲ καὶ τὴν ἀνάστασιν αὐτοῦ. Πλὴν οὐκ ἀνθρώπου κοινοῦ θάνατον καταγγέλλομεν, ἀλλ' ἐνανθρωπήσαντος θεοῦ.* Ganz ähnliche Stellen sehr häufig adv. Nestor V prooem. (P.G. 76, 212) lib. III (132 C) de fide ad regin. II, c. 33 (1380) c. 52. de fide ad regin. I, (1301 A).

[1]) Vgl. hom. 6. 9. 14. 18. 25. 28, besonders aber die berühmte gegen Nestorius gehaltene 17., wo es (P.G. 77, 788) nach Erwähnung der Menschwerdung (*θεὸς ὢν φύσει ἐγένετο ἄνθρωπος*), des Leidens (*παθόντα*), der Hadesfahrt weiter heisst: *ἀνεβίω τριήμερος· εἶτα τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ ἀποστόλοις ἑαυτὸν ἐμφανίσας καὶ μαθητεύειν προστεταχὼς πάντα τὰ ἔθνη βαπτίζειν τε αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα κτλ. ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ ἔστιν νὲ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καὶ πατρός, ἥξει τε κατὰ καιροὺς τῶν ὅλων κριτής.*

meint waren. Caspari gesteht selbst für gleichlautende Aussagen aus dem sechsten Jahrhundert zu, dass die Redenden nicht wirklich N, sondern C als ihr Taufsymbol gehabt hätten; warum soll dieselbe Möglichkeit nicht vielmehr für eine frühere, geistig noch etwas freiere Zeit gelten? Ein besonders lehrreiches Beispiel für jene Weise bietet ein Brief des Johannes von Antiochien, nach darin enthaltener Zeitangabe 437 an Proclus von Konstantinopel geschrieben.[1]) Darin sagt er von der nicänischen confessio de fide, die er alsbald wortgetreu anführt: in qua et nati et nutriti et baptisati sumus. Nun aber wird Johannes in Antiochien, wo er in einem Kloster mit Theodoret und Nestorius erzogen wurde, geboren sein. Dort aber war noch als Johannes Patriarch war (seit 428), mindestens bis 430 das ältere Taufsymbol in Gebrauch. Also war auch er nicht auf das reine N getauft. Selbst auf Leo I. können wir uns berufen, der ep. 120, 4 an Theodoret schreibt: hoc praecipue praesenti occasione credimus admonendum, frater carissime, ut quotiescunque — illos qui foris sunt fonte doctrinae aut submergimus aut purgamus (Taufe oder Ketzerbekehrung), in nullo ab illis quas spiritus sancti divinitas in Chalcedonensi concilio protulit fidei regulis recedentes inter utrumque hostem novellae perfidiae sermonem nostrum cum omni cautela libremus. Daraufhin würde niemand vermuten, dass Leo weder N noch C noch das Chalcedonense sondern das alte Romanum als Taufbekenntnis hatte, wie es doch nachgewiesenerweise der Fall ist.[2]) Unter diesen Umständen aber beweisen die betreffenden Ausrufe nichts mehr, denn auch die paar übrigen Bischöfe können, ja werden ebensolche Taufsymbole, wie die aus Ägypten, Antiochien, Galatien, Konstantinopel gehabt haben.

Hat es aber irgend etwas Anstössiges, wenn Bischöfe, die z. B. auf das antiochenische Symbol getauft waren, in dessen zweiten Artikel u. a. stand (filium) natum, non factum, deum verum ex deo vero, homousion patri, wenn sie sagten, sie seien auf den Glauben der 318 Väter getauft? War das nicht auch wirklich der Fall? Hatte man nicht damit N in der That sich angeeignet? Nicht die geringsten Bedenken liegen hier vor.

[1]) Im synodicon adv. tragoediam Irenaei (P.G. 84, 810 ff.).

[2]) ep. 28, 2 ad Flavian. vgl. ep. 124, 2. 165, 2. sermo 46, 3. 62, 2.

Ehe wir aber nun den letzten Schluss ziehen, gilt es noch einige von Caspari übersehene Zeugnisse zu prüfen, die seine Ansicht zu stützen scheinen. Theodoret zunächst sagt wiederholt: wir lehren die alljährlich zur Taufe Kommenden den nicänischen Glauben und lassen sie ihn auswendig lernen, wie wir ihn selbst gelernt haben. [1]) Nun aber wird mit *μάθημα* das Taufbekenntnis bezeichnet. Folglich scheint hier ein direktes Zeugnis für die von uns bestrittene Annahme vorzuliegen. Indessen zeigen uns die wenigen Citate, die Theodoret aus dem vermeintlichen N gibt, dass er vielmehr unter jenem Titel C meint. Ist dies schon an einer andern Stelle erkennbar, [2]) so vollends deutlich bei der Fülle von C eigentümlichen Formeln, die in folgender Rekapitulation des nicänischen Glaubens vorkommen: *καὶ ὥσπερ ἕνα πιστεύω εἶναι θεὸν πατέρα, καὶ ἓν πνεῦμα ἅγιον* (*ἓν* noch bei Cyr. Hieros.) *ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον· οὕτω καὶ ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ μονογενῆ· πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεν(ν)ημένον — διὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων σωτηρίαν σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα καὶ κατὰ σάρκα ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τεχθέντα.* [3]) Da nun dieses Ergebnis auch noch durch die Beobachtung gestützt wird, dass Theodoret schon zu Chalcedon C als Symbol kannte und bezeichnete, dürfte es unanfechtbar sein (vgl. S. 15).

Ähnlich wird es sich dann mit einem zweiten Zeugnis verhalten, das Kattenbusch beigebracht hat. Socrates kürzt

[1]) Auf ihn wies ich schon hin Marcus Eremita S. 73 Anm. 3 und S. 173 Anm. 2. Die Hauptstellen stehen epp. 145. 151.

[2]) ep. 146 (P.G. 83, 1404 B C) *καὶ οἱ ἐν Νικαίᾳ δὲ συνεληλυθότες τρισμακάριοι πατέρες εἰπόντες χρῆναι πιστεύειν εἰς ἕνα θεον πατέρα ἐπήγαγον· καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ· διδάσκοντες ὡς ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς αὐτός ἐστιν ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ.* Das *ἐπήγαγον* wie die weiter angefügten Worte lassen nur annehmen, dass das Citat aus dem zweiten Artikel wörtlich sein soll. Dann stimmt es aber nicht mit N, sondern mit C.

[3]) ep. 83 (P.G. 83, 1269 B) vgl. auch noch haer. fab. comp. lib. V (Glaubensdarlegung) c. 2 a. A. *ὥσπερ δὲ εἰς ἕνα θεὴν πιστεύειν μεμαθήκαμεν, οὕτω δὴ καὶ εἰς ἕνα υἱὸν πρὸ τῶν αἰώνων γεγεννημένον.* Unverkennbar ist auch die Benutzung von C in dem ihm zugeschriebenen lib. contr. Nestor. (P.G. 83, 1157 C D); aber Garnier de libris Theodoreti (l. c. 84, 354 ff.) scheint die Unechtheit dieser Schrift sicher nachgewiesen zu haben.

hist. eccl. III, 25 die Formel N folgendermassen ab: *πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα καὶ τὰ λοιπὰ τοῦ μαθήματος πλήρης* (sic!). Ausser dieser Stelle wäre noch zu erwähnen, dass derselbe Sokrates I, 8, wenigstens nach dem Zeugnisse bester Handschriften, in dem bekannten Briefe des Eusebius an seine Gemeinde N statt mit *ἡ ἐν τῇ συνόδῳ ὑπαγορευθεῖσα πίστις* mit *τὸ μάθημα* überschreibt.[1]) Da nun aber dieser Schriftsteller, soviel wir wissen, stets in Konstantinopel war und dort auch seine bis 439 reichende Kirchengeschichte schrieb, wird man vermuten dürfen, dass er auch N einmal als *τὸ μάθημα* bezeichnen konnte, wenn C, das nur als Verdeutlichung von N galt, sein Taufbekenntnis war. Macht es doch ebenso der viel spätere Leontius, dessen Taufbekenntnis zweifellos C war und der trotzdem nicht bloss von der Synode zu Konstantinopel sagt: *καὶ ἐκτίθενται ὅρον ἤτοι μάθημα πίστεως ὅπερ λέγομεν* (de sectis act. IV, 2), sondern auch von der nicänischen Synode sagt: *σύμβολον ἤτοι μάθημα — ἐξέθεντο ὅπερ φέρεται* (l. c. act. III, 4 a. E.) und daher auch von *τὸ μάθημα τῶν ἐν Νικαίᾳ* redet (l. c. act. V, 2).

Vielleicht wird es sich ähnlich verhalten mit der von Touttée gemachten Beobachtung, dass in einigen Handschriften der Cyrillschen Katechesen das reine N hinter der fünften Katechese, wo das Symbol tradiert wird, eingeschaltet sei. Jedenfalls dürfte diese auch anders erklärbare Thatsache in ihrer nunmehrigen Isoliertheit zum Beweise zu schwach sein.[2])

[1]) Jene Überschrift steht bei Athanasius u. a. P.G. 20, 1540.

[2]) Von Touttée übernimmt Caspari l. c. S. 643 die Behauptung, dass die Einfügung von N an jener Stelle spätestens im 9. Jahrhundert stattgefunden habe; denn Theophanes solle N laut seiner Chronographie dort gelesen haben. Aber die Stelle, auf die Touttée sich beruft, sagt gerade das Gegenteil aus. Theophanes bemerkt zum Jahre 347 (P.G. 108, 144. 33, 309), Cyrill sei damals des Arianismus verdächtigt worden unter anderem deshalb, weil er in seinen Katechesen das Wort *ὁμοούσιος* nicht habe. Von diesen Anklägern sagt Theophanes *σφάλλονται καὶ ἁμαρτάνουσιν*, nicht aber weil Cyrill N als Taufsymbol habe, in dem ja das *ὁμοούσιος* stehe; vielmehr erklärt er, man habe damals das Wort *ὁμοούσιος*, das noch viele verwirrte und wegen des Widerspruchs der Feinde die Täuflinge abschreckte, verschweigen und seinen Sinn durch gleichbedeutende Ausdrücke erläutern müssen, was auch der selige Cyrill gethan habe *τὴν ἐν Νικαίᾳ πίστιν κατὰ λέξιν ἀναπτύξας καὶ θεὸν ἀληθινόν [τὸν υἱὸν] ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ [τοῦ πατρὸς] κηρύξας*. Kann dies wirklich

Überblicken wir das Ganze. Ich glaube, dass zunächst die Beweiskraft der Casparischen Argumente völlig erschüttert worden ist, weil sich in der Zeit bis zum Chalcedonense keine bestimmte Gemeinde oder Provinz nachweisen lässt, die das reine N als Taufsymbol hatte. Je unwahrscheinlicher ein solcher Brauch war, um so mehr wären andere Nachweise zu verlangen, als allgemeine Aussagen, die wie gezeigt, mindestens zum grossen Teile in einem weiteren Sinne gemeint waren. Die Fälle dagegen, wo zu jener Zeit N wirklich das Bekenntnis in der Taufe zu sein schien, führten uns immer entweder mit Sicherheit oder mit Wahrscheinlichkeit auf C, das dabei vermöge der bekannten Gleichsetzung ohne weiteres als der nicänische Glaube bezeichnet wurde; so in Konstantinopel, bei Florentius von Adrianopel in Pisidien, Johannes von Germanicia, Polychronius von Epiphania in Cicilien, Theodoret von Cyrus.

Beweisen nun jene Zeugnisse nichts für die Vergangenheit (*ἐβαπτίσθημεν*), dann auch nichts für die Gegenwart (*βαπτίζομεν*); erst recht nicht für die Möglichkeit, dass man nach Chalcedon N erst noch eingeführt hätte. Nicht nur kein Zeugnis spricht dafür, sondern die Geschichte von C dagegen. Wir finden es ja wenige Jahrzehnte darauf bei den monophysitisch Gesinnten, denen es (mit N) sogar als Kampfesmittel gegen das Chalcedonense dient. Wichtig sind da besonders die Ausserungen der Kaiser Basiliskus und Zeno. Der erstere sagt in seinem Encyklion, dass er und alle Gläubigen vor ihm auf das nicänische Symbol getauft seien; und ebenso erklärt Zeno im Henotikon, dass die Kirchen überall nur dies eine Symbol hätten, und dass *πάντες οἱ λαοὶ τοῦ σωτηριώδους ἀξιούμενοι φωτίσματος αὐτὸ καὶ μόνον παραλαμβάνοντες βαπτί-*

nach dem Vorausgehenden besagen wollen, er habe ein Symbol mit der vox *ὁμοούσιος* ausgelegt? Unmöglich. Sondern es heisst, dass Cyrill unter Vermeidung jenes Worts doch mit *θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ* den nicänischen Glauben sogar seinem Wortlaute gemäss bekannt habe (cat. 11, 14. 17), denn dieselbe Formel steht in N. Solange also nicht die betr. Handschriften der Katechesen namhaft gemacht werden, ist mit den Angaben Touttées nichts anzufangen; Theophanes beweist vielmehr, dass er von dieser Einschiebung noch nichts wusste. Jedenfalls stammt sie erst aus einer Zeit, wo C allgemein Taufsymbol war, und beweist dann vollends nichts.

ζονται. Wir haben aber gesehen, dass die Kaiser damit wesentlich C meinen, welches monophysitisch gerichtete Bischöfe sogar als Protest gegen Chalcedon in den Gottesdienst einführten (s. o. S. 2, Anm. 2). Einen bisher übersehenen Beleg dafür, wie bald C als Taufbekenntnis allgemein geworden sein muss, im Grunde das allererste unzweideutige Zeugnis für diese seine Verwendung bietet ein angeblicher Brief des Bischofs Felix II. von Rom an Petrus Fullo, nach Baronius vom Jahre 483 (Mansi VII, 1037 ff.). Nun ist freilich der Brief mitsamt einer ganzen Reihe ähnlicher unwiderleglich als Fälschung erwiesen.[1]) Dass Hefele (II², S. 603) jenen Brief noch als an sich echt behandelt, ihn aber mit Pagi dem Simplicius beilegt, beruht einzig darauf, dass er sich dort nur an das bei Mansi Gebotene hält, ohne auch nur die Bestreiter der Echtheit zu nennen.[2]) Unter diesen hat Lequien auch den wahrscheinlichen Ursprung der Fälschung aufgedeckt. Fest steht zunächst auf Grund äusserer Zeugnisse, dass die betr. Briefe, speziell der des Felix — aber mit ihm hängen die anderen zusammen — vor Mitte des 6. Jahrhunderts entstanden sein müssen. Da nun aber in den Briefen dem Petrus Fullo immer dies Doppelte vorgerückt wird, dass er das Trishagion im zweiten Gliede erweitert[3]) und die Formel gebildet habe: einer aus der Trinität habe gelitten, so ist es höchst wahrscheinlich, dass die Akoi-

---

[1]) Vgl. Henr. Valesius, observat. ad Euagrium Scholast. dissert. de Petro Antiocheno c. 4. (P.G. 86, 2), Lequien, dissert. Damasc. IV P.G. 94, die Ballerini im appendix zu Leo I. opp. de antiquis collection. et collector. canonum p. II c. 11 § 3. Constant bei Thiel, epp. Romanor. pontif. p. 19 f. Die anderen Briefe stehen Mansi VII, 1045—53. 1109—36. Zu dieser Gruppe von Briefen gehört aber auch ein Brief des Papstes Gelasius, den A. Mai aus einer panoplia dogmatica des 6. oder 7. Jahrhunderts herausgegeben hat (nova patr. biblioth. II, 653—62, und den Thiel (ep. 43) und Jaffé (reg. pontif. roman. 702) für echt genommen haben. Er erscheint aber dort mitten unter denselben Briefen an und über Petrus Fullo, die man bisher kannte vgl. Mai p. 653 und p. 662, und wird daher auch von denselben Zweifelsgründen betroffen, wie jene.

[2]) Diese Auskunft des Pagi ist von Lequien als unhaltbar dargethan worden, denn nicht nur hat jener Brief immer in der Überschrift den Namen des Felix, sondern unter diesem Namen rufen ihn auch die andern Briefschreiber an, vgl. Mansi VII, 1109 D und noch S. 60 Anm. 1.

[3]) Die Formel lautet: ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ὁ ἰσχυρός, ἅγιος ὁ ἀθά-

metenmönche in Konstantinopel, welche gegen die skythischen Mönche (Leontius u. a.) um der letzteren Formel willen polemisierten, die Urheber dieser Fälschung sind.[1]) Sie wird also um 519 oder bald darauf in Konstantinopel entstanden sein.[2])

νατος· ἐλέησον ἡμᾶς (z. B. Mansi VII, 1116). Petrus Fullo sollte hinter ἀθάνατος ein ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς eingeschoben haben (z. B. l. c. 1041).

[1]) Hierfür ist das Hauptzeugnis, dass Cyrillus Scythopolitanus ca. 555 in seiner vita Sabae n. 32 ganz offenbar auf diesen Briefwechsel anspielt, wenn er schreibt, dass Petrus Fullo ὑπὸ τοῦ Πάπα Φήλικος ἀναθεματισθῆναι διὰ τὴν ἑτεροδοξίαν, καὶ τὴν εἰρημένην ἐν τῷ Τρισαγίῳ προςθήκην. Im Zusammenhange damit gewinnt aber eine von Lequien notierte Angabe des Photius Bedeutung. Dieser berichtet cod. 42 von der Kirchengeschichte des Basilius Cilix, die bis in die Zeit Kaiser Justins gereicht habe (also bis nach 518), und wirft ihm dabei vor, dass er durch überreichliche Einschaltung der von den Bischöfen an einander geschickten Briefe sein Werk überladen habe: viel Worte und wenig Geschichte. Dieser Basilius war nach seiner eigenen Aussage unter Kaiser Anastasius und Bischof Flavian von Antiochien daselbst Presbyter. Sein theologischer Standpunkt ist, wie auch Photius anmerkt, unverkennbar der des nachchalcedonensischen Nestorianismus (cod. 107). Photius gibt dort auch einen Auszug aus einer Schrift jenes Basilius gegen Johannes von Scythopolis. In dem 11. Buche bekämpft er den Satz ὅτι εἷς τῆς τριάδος παθών und gelegentlich verwirft er den 12. der Anathematismen Cyrills ὃ παρεισάγει τὴν θεοπάθειαν. Hat es dann nicht grosse Wahrscheinlichkeit für sich, dass schon Basilius jenen Briefwechsel in seiner Kirchengeschichte hatte? Unverwertbar ist leider die ganz deutliche Anspielung auf unseren Briefwechsel, welche die laudatio Barnabae eines cyprischen Mönches enthält c. 3, 34 f. (Acta Sanct. Juni II, 436—53). Die Zeit des Verfassers ist nicht festzustellen, doch kann er den Ereignissen nicht ganz nahe gestanden haben. c. 1, 17 wird dem Apostel Paulus ein Glaubensbekenntnis in den Mund gelegt, das unverkennbar im wesentlichen C ist.

[2]) In diesem Jahre brach dort der Streit mit den skythischen Mönchen aus über die Formel, dass einer von der Trinität gelitten habe. Schon vorher im Jahre 512 waren in Konstantinopel Unruhen ausgebrochen, weil monophysitische Mönche, oder durch sie bestimmt, der Kaiser die theopaschitische Erweiterung des Trishagion einzuführen versuchte (Euagr. Scholast. III, 44 und dazu, wie zum Vorhergehenden überhaupt Loofs, Leontius von Byzanz, S. 254. 229. 249). Auch im übrigen tragen die Briefe ganz das Gepräge jener Zeit. Sie verwerfen u. a. als apollinaristisch Cyrills Formel μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη (Mansi VII, 1037), für deren Orthodoxie die skythischen Mönche eintraten (Loofs S. 230). Ferner ist es wohl kein Zufall, dass in diesen Briefen nur einmal die ephesinische Synode erwähnt wird VII, 1133 D, dagegen vgl. 1052 D, 1121 D E: Nicäa, Konstantinopel und Chalcedon. Dass Konstantinopel

Auch so bleibt jener Brief für uns wertvoll. Der Verfasser schreibt von dem Schmerze der Kirche, die sehen müsse, dass die getauften Scharen der Schrift zuwider dächten, *ἀπαρνήσασθαι δὲ καὶ τὰς συνθήκας ἃς συνέθεντο προσιόντες τῷ ἁγίῳ βαπτίσματι*, denn während sie zur Zeit der heiligen Taufe sich vor den Cherubim, den Propheten und Aposteln verpflichtet hätten (*συντίθεσθαι*) *πιστεύειν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα*, lehre Petrus sie an drei Götter glauben, und während sie weiter sich verpflichtet hätten *πιστεύειν εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου* und als solchen gekreuzigt, lehre er sie, dass einer aus der Trinität gelitten habe, ferner hätten sie den heiligen Geist als *ζωοποιὸν καὶ ἀθάνατον* bekannt, *εἰπόντες πιστεύειν εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν* (l. c. 1044). Dass dies bei einer Urkunde aus jener Zeit, zumal wenn sie aus Konstantinopel stammt, einfach C ist, steht fest und

und nicht Antiochien, an das man etwa noch denken könnte, der Ort der Fälschung sei, wird auch durch die Lokalsage vom Ursprung des Trishagion empfohlen, die mehrere dieser Briefe enthalten. Als Proclus Bischof von Konstantinopel war, sei bei einem Erdbeben ein kleines Kind, während das Volk auf freiem Feld betete, vor aller Augen eine Stunde lang in den Himmel entführt worden und habe dann jenen himmlischen Lobgesang mit heruntergebracht (Mansi VII, 1041). Dafür spricht ferner die fast regelmässige Erwähnung der C-Synode, und endlich, dass die gegnerische Lehre in der Person des Petrus Fullo verurteilt wird, der aus dem Akoimetenkloster vertrieben worden war. Man wird zweifeln, ob jene beiden Stücke (S. 59) dann überhaupt noch mit geschichtlichem Rechte dem Petrus Fullo vorgeworfen werden. Allerdings spricht hierfür die Angabe des Theodorus Lektor (hist. eccl. I, 20), dass jener in Antiochien mit Apollinaristen sich verbündet und *τοὺς μὴ λέγοντας ὅτι ὁ θεὸς ἐσταυρώθη* anathematisiert, sowie jenen Zusatz zum Trishagion gemacht habe. Nun aber war Theodorus 525 Lektor in Konstantinopel; da ist es nicht ausgeschlossen, dass auch seine Angabe bereits auf jenen gefälschten Briefwechsel zurückgeht, den wenigstens Theophanes offenbar kennt. Denn dieser bringt in seiner Chronographie ad a. 430 auch jene sonst nicht überlieferte Fabel von dem Ursprunge des Trishagion. Für jenen Verdacht auch gegenüber Theodor spricht, dass der Antiochener Euagrius Scholasticus in seiner Kirchengeschichte von jenen Dingen nichts berichtet, sondern nur hist. eccl. III, 44 erzählt, dass der Kaiser Anastasius den Zusatz zum Trishagion in Konstantinopel habe einführen wollen, das erbitterte Volk aber habe einen syrischen Mönch als den Urheber des Zusatzes ermordet.

wird überdies durch die andern Briefe der Sammlung bestätigt, die fast sämtlich die vier Synoden erwähnen und besonders auch die konstantinopolitanische.[1]) So finden wir C hier als Taufsymbol und zwar zunächst in Konstantinopel. Aber die Verfasser nehmen an, dass auch in Antiochien C dieselbe Stelle bekleide, und noch mehr: sie scheinen fast zu denken, dass auch Rom C so gebrauche, ja sie setzen wohl gar voraus, dass C bereits in der ganzen Kirche Taufsymbol sei. Auch finden wir nicht, dass man bei Petrus Fullo einen Widerspruch gegen C annehme. Denn man wirft ihm zwar vor, dass er die heiligen Synoden zu Nicäa, Konstantinopel und Chalcedon verwerfe (1052 D), schliesst aber damit eben aus, dass er C allein verworfen hätte, behandelt vielmehr dieses als ein concessum, von dem aus er sich angreifen lassen müsse. Nun aber ist das ganze nur eine Fiktion, die uns etwa ins Jahr 483 versetzen will. Also schon für diese Zeit sollen alle jene Voraussetzungen gelten. Diese Zeit liegt aber den Urhebern der Fälschung so nahe, dass sie über sie genau unterrichtet sein mussten. In der That bezeugt Petrus Fullo selbst in der damals üblichen Weise C als sein und des Acacius von Konstantinopel Taufsymbol.[2]) Damit stimmt die früher notierte Beobachtung, dass er das Symbol der 318 Väter in den Hauptgottesdienst eingeführt habe. Denn dass der Gewährsmann Theodor, der Anfang des 6. Jahrhunderts Lektor in Konstantinopel war, damit C meinte, kann nach diesen Untersuchungen nicht zweifelhaft sein, wird auch durch die weitere Geschichte des Kultus bestätigt, denn niemals ist das reine N in der Messe gesungen worden. Dann beobachten wir also um jene Zeit, wenige Jahrzehnte nach Chalcedon selbst in monophysitischen Kreisen eine solche Anhänglichkeit an C, dass an eine Fortdauer jenes vereinzelten Widerspruchs von 453 nicht

[1]) Vgl. oben S. 60 A. 1 und noch besonders Antheonis ep. (Mansi VII, 1128 AB): *διὰ τοῦτο καὶ οἱ τιη' καὶ οἱ ρν' ἕνα κύριον Ἰησοῦν παραδιδόασι σταυρωθέντα*, was nicht in N, sondern in C steht.

[2]) In einem Briefe an letzteren bei Euagr. Scholast. III, 17 *ἐφύλαξας τὴν τῶν ἁγίων πατέρων πίστιν — ἐν ᾗ καὶ τὸ σύμβολον κείμενον τῶν τιη' ἁγίων πατέρων εὑρόντες ἀκολούθως, ἐν ᾗ βαπτισθέντες ἐπιστεύσαμεν καὶ πιστεύομεν· ὅπερ καὶ ἐβεβαίωσαν οἱ συνελθόντες ἐν Κωνστ. ἅγιοι πατέρες ρν'*. Eine weitere Synode wird zunächst nicht genannt.

zu denken ist. Dadurch ist es aber vollends ausgeschlossen, dass nach Chalcedon noch N irgendwo Taufsymbol geworden sei. Was vielmehr der behandelte Brief erkennen lässt, muss schon nach dem bisherigen Verlaufe der Dinge als höchst glaubwürdig gelten, dass infolge der energischen Vertretung, die C als Hof- und Residenzsymbol durch alle Kaiser fand, die chalcedonensischen Beschlüsse schon im fünften Jahrhundert die Ersetzung der älteren Taufsymbole durch C in der östlichen Reichshälfte herbeigeführt haben. Bestätigt wird dies noch durch eine Reihe von Zeugnissen aus dem Jahre 518, die auch Caspari namhaft macht (l. c. S. 646 f.).[1]) Hier ist zwar meist bloss gesagt, dass man auf das Symbol der 318 Väter taufe, das die drei anderen Synoden bestätigt hätten (also eigentlich N), aber wir haben gezeigt, wie weit diese Prädizierung von C zurückgeht und Caspari selbst glaubt, diese Zeugnisse nicht auf N, sondern C beziehen zu müssen (S. 647 unt.). Dann belegen sie uns den Gebrauch von C als Taufsymbol nicht nur aufs neue für Konstantinopel, sondern auch für Palästina und Syrien. Dasselbe ergibt sich aus einigen Äusserungen vom Jahre 520,[2]) und schliesslich aus der umfassenden Erklärung des Konzils zu Konstantinopel 553 in der vierten Sitzung, wo die Bischöfe, nachdem sie das Symbol Theodors angehört haben, rufen: unum tantummodo fidei symbolum scimus, quod Nicaeni sancti patres exposuerunt et tradiderunt. Hoc et

---

[1]) Die von Caspari nach Coleti citierten Stellen stehen bei Mansi VIII, 1059 B, 1063 C (Bericht über die Ereignisse nach Anastasius Tode) 1051 C (Libell der Mönche von Konstantinopel) 1070 D (Schreiben von Jerusalem) 1079 CD (Schreiben von Tyrus).

[2]) Brief des Epiphanius von Konstantinopel bei seinem Amtsantritt an Hormisda ep. 121, 2. Ebenso wird ein Brief von der Geistlichkeit Jerusalems, Antiochiens und Syriae secundae an Justin zu nehmen sein, der einem Briefe dieses Kaisers an Hormisda beiliegt (ep. 129 Thiel S. 944 ff.). Die Schreibenden bekennen sich zu den vier Synoden (S. 946) und sagen: nos autem — in patrem et filium et spiritum sanctum ab initio baptizati quoque et credentes unam essentiam dei in tribus subsistentiis adoramus: secundum sanctorum patrum mathema et symbolum credentes in unum deum patrem omnipotentem, et in unum dominum nostrum Jesum Christum unigenitum deum verbum, similiter et in unum spiritum sanctum.

sanctae tres synodi tradiderunt: in hoc omnes baptizati sumus et nos in hoc baptizamus (Mansi IX, 229).

So ist C, schon vor Chalcedon als Taufsymbol mannigfach in Gebrauch, hundert Jahre später bereits das allgemein eingebürgerte Taufsymbol der griechischen Kirche und ist das bis zum heutigen Tage geblieben. Dagegen dürfte erwiesen sein, dass die Behauptung, N habe eine lange Zeit als gemeinsames Taufsymbol die griechische Kirche verbunden, in dieser Form unhaltbar, ja dass selbst die Annahme, N sei da oder dort jemals als Taufsymbol gebraucht worden, so unwahrscheinlich und ungenügend begründet ist, dass sie vorläufig auf sich beruhen kann, bis nicht wenigstens ein konkretes Zeugnis für jenen Brauch beigebracht wird. Dazu sind aber m. E. nur schwache, um nicht zu sagen keine Aussichten vorhanden.[1])

3. Die Rezeption von C im Abendlande.

Harnack hat geurteilt, dass diese Rezeption genau zusammenfalle mit der Anerkennung der Synode von 381 als eines ökumenischen Konzils seit c. 530, und er hält es für wahrscheinlich, dass erst Dionysius Exiguus das Abendland mit C bekannt gemacht habe (l. c. S. 226). Mir erscheint es nach dem geschichtlichen Befunde richtiger, die zwei Fragen nach Symbol und Synode auseinanderzuhalten, denn es lässt sich einfach darthun, dass die Kenntnis von C und seine Anerkennung als des Symbols von 381 im Abendlande eher da war, als man jene Synode für ökumenisch hielt.

Wir brauchen uns hierfür nur auf die Akten von Chalcedon zu berufen. Denn nicht nur haben dort die päpstlichen Legaten sich wiederholt zu C bekannt, sondern Leo hat auch die Beschlüsse von Chalcedon, nämlich gerade die, welche die Lehre betreffen, unumwunden anerkannt, und ist für ihre Aufrechterhaltung mit immer grösserem Eifer eingetreten.[2]) Darein aber war C unauslöslich verflochten. Leo hätte seine Zu-

[1]) Über C als Taufsymbol in der abendländischen Kirche vgl. Caspari, Quellen II, S. 144 Anm. 88 III, S. 492.

[2]) S. o. S. 20 und Leonis epp. 114—16. 144. 161, 2: es ist das, was durch himmlische Entscheidung festgesetzt ist.

stimmung zu der chalcedonensischen Lehrentscheidung irgendwie limitieren müssen, wenn er die Formel C verwarf. Statt dessen aber belobt er noch besonders die allocutio des Konzils an den Kaiser (s. o. S. 18 f.), in welcher gerade auch unter Berufung auf C die Aufstellung einer neuen Lehrformel begründet wird (ep. 120, 4). Nun erwähnt freilich Leo in seinen Briefen das Konzil von C namentlich niemals, aber soviel ich gesehen habe, auch das ephesinische von 431 kaum einmal (ep. 93, 3), und nach Chalcedon gar nicht. Allerdings aber liegt die Sache für Konstantinopel anders. Auf dessen Kanon hatte sich das Konzil zu Chalcedon berufen (ep. 98, 4); Leo dagegen sich über jene „Versammlung einiger Bischöfe“ höchst abschätzig ausgesprochen. Aber nicht einmal das hat er vermocht oder gewagt zu behaupten, jene Synode habe den betr. Kanon nicht aufgestellt (s. o. S. 28), wie viel weniger scheint es, dass er ihr habe C absprechen wollen oder können! Wie schon bemerkt, hat Leo nicht C, sondern das alte R als Taufbekenntnis gehabt. Ferner ist auch das richtig, dass er von C keinen Gebrauch macht, sondern als das offizielle Lehrbekenntnis N anführt und handhabt (ep. 54 ad Theodos. ep. 165, 3 ad Leonem). Da er das aber gerade in Schriften an die Kaiser thut, so kann er damit nicht einen Protest gegen C beabsichtigt haben; zumal dem Kaiser Leo gegenüber. Da hätte er nicht über C schweigen können. Seine Praxis beweist vielmehr nur dies, dass C vor 451 im Abendlande keine Geschichte gehabt hat und dass es auch vorläufig nur etwa wie andre orthodoxe Synodalformeln (z. B. von Sardika) betrachtet wurde, aber gegen N noch vollständig zurücktrat. Unbekannt aber oder direkt beanstandet kann es nicht gewesen sein.

Auch bei Leos nächsten Nachfolgern Simplicius und Felix II (III) wird weder C erwähnt, noch die Synode von 381 als ökumenisch anerkannt, [1]) vielmehr werden als massgebende Kon-

---

[1]) Simplicii ep. 2 (ad Acacium), 3. Felix ep. 1, 4 (a. 483). Das Gelasianum bei Mansi VIII, 159 f. Erst eine spätere Hand hat an die Erwähnung von Nicäa folgendes angeschlossen: in qua Arius haereticus condemnatus est. sanctam synodum C—am, mediante Theodosio seniore Augusto, in qua Macedonius haereticus debitam damnationem excepit.

zilien ebenso wie noch im echten Texte des decretum Gelasianum nur drei gezählt. Gerade Gelasius aber lässt uns erkennen, dass er die Synode von Konstantinopel zwar nicht jenen dreien gleichgehalten, aber doch als gut orthodoxe Synode anerkannt hat. Er schreibt a. 494 an Kaiser Anastasius (ep. 12, 10): quodsi mihi populi C—i persona proponitur, per quam dicatur nomen scandali id est Acacii, non posse removeri; taceo, quia et haeretico quondam Macedonio pulso et Nestorio nuper eiecto plebs C—ana catholica permanere delegerit. Konnte dies nun schon an sich gar nicht anders gemeint sein und verstanden werden, denn als Beziehung auf die Synode von 381, von der Macedonius ebenso ausgestossen wurde, wie von der ephesinischen Nestorius, so wird dies zum Überfluss noch bestätigt durch ep. 26, 2 (ad episc. Dardan.) wo Gelasius gegen Abhaltung einer neuen Synode bemerkt, dass das einmal durch eine Synode gefällte Urteil gegen alle späteren gleichartigen Irrlehrer genüge: sic Eunomium, Macedonium, Nestorium synodus semel gesta condemnans ulterius ad nova concilia venire non sivit. Hier kann ja unter der einmaligen Synode, die den Eunomius und Macedonius verdammte, nur die von 381 gemeint sein. Ihre Entscheidung wird aber als ebenso abschliessend angesehen, wie die von Ephesus. Nun aber war für jene Zeit das genannte Konzil nur in der Gestalt von C lebendig und bekannt. Jene Aussagen des Gelasius gewähren daher der Formel C genau soviel Anerkennung, als der Synode, die sie aufgestellt hat. Ferner aber fallen diese Äusserungen gerade in die Zeit des ersten Schismas zwischen Alt- und Neu-Rom, und mit Recht erklärt Harnack l. c. S. 226: „in der Zeit des römisch-byzantinischen Schismas 484—519 konnte nichts aus Konstantinopel nach Rom importiert werden!“ Daraus folgt nun aber nicht mehr, dass C samt seiner Synode erst nach dieser Zeit, sondern dass es schon vorher vom Abendlande aufgenommen und anerkannt wurde.[1]) Freilich ist diese Anerkennung nicht von praktischen Folgen begleitet gewesen, insofern weder das alte Taufsymbol, noch N durch C verdrängt wurden. Aber

[1]) Jener Annahme widerspricht auch schon die Thatsache, dass Dionysius Exiguus bereits unter Symmachus (498—514) die Akten von Konstantinopel mit C ins Lateinische übersetzt hat.

die Dinge lagen doch so, dass auch im Abendlande dem wachsenden Einflusse von C kein Hindernis im Wege stand.

Dem entspricht der Stand der Sache bei Papst Hormisda, unter dem 519 die Einigkeit zwischen Rom und Konstantinopel wiederhergestellt wurde. Um sich vor ihm als rechtgläubig auszuweisen, berufen sich die Orientalen regelmässig auf ihre Zustimmung zu den vier heiligen Synoden, wobei freilich immer das Entscheidende die Annahme des Chalcedonense ist. [1]) Nun erwähnt freilich Hormisda in seiner Unionsformel (a. 517) die Synode von Konstantinopel nicht, aber auch die von Nicäa nur nachträglich. Daher folgt daraus nur, dass jene ebensowenig als diese umstritten war. [2]) Und die feierliche Anerkennung der vier Synoden seitens des Patriarchen Johannes von Konstantinopel nimmt Hormisda beifällig, ohne jede Beanstandung, auf: dilectionis tuae confessionem gratanter accepimus, per quam sanctae synodi comprobantur inter quas instauratione constitutorum omnium Chalcedonense concilium praedicastis. [3]) Demgemäss erklärt Johannes in seinem zweiten Schreiben, das die Formel des Hormisda aufnimmt, zugleich: omnibus actis a sanctissimis quattuor synodis, id est Nicaena, C—ana, Ephesina et Chalcedonensi de confirmatione fidei et statu ecclesiae assentior (ep. 61, 1). Mit diesem Schreiben ward 519 die Union wiederhergestellt.

Aus demselben Jahre haben wir aber noch ein wichtiges Zeugnis für die Stellung des Abendlands zu C. Wie schon früher erwähnt, traten um dieselbe Zeit, als die päpstlichen Legaten in Konstantinopel die Wiedervereinigung betrieben,

[1]) Vgl. den Brief des Johannes von Nikopolis an H. ep. 15, 2; des Johannes von Konstantinopel ep. 43, 1; beide a. 516. Hier heisst es: sicut in Nicaea trecentorum octodecim coetus promulgavit, et in Constantinopoli centum quinquaginta conventus firmavit.

[2]) ep. 26, 4 (ed. Thiel): anathematizamus omnes haereses, praecipue Nestorium — damnatum in concilio Ephesino — similiter et — Eutychen et Dioscorum Alexandrinum in sancta synodo quam sequimur et amplectimur Chalcedonensi damnatos, quae secuta sanctum concilium Nicaenum fidem apostolicam praedicavit.

[3]) Thiel merkt hierzu an: inter has sanctas synodos recensetur et C—ana, quam hic primum ut oecumenicam a summis pontificibus comprobatam legere est. Ganz genau ist das zwar nicht, denn einerseits ist das nicht so plötzlich gekommen, anderseits findet Thiel schon zu viel darin.

die skythischen Mönche dort mit der Behauptung auf: unum de trinitate crucifixum. Ihnen gegenüber verhielten sich die römischen Legaten ablehnend. Was sie dagegen sagten, wissen wir aus ihren Briefen an Hormisda, in deren einem sie ihre Meinung dahin aussprechen: sufficit sanctum Chalcedonense concilium, in quo et aliae synodi continentur (ep. 75, 3), während sie nach dem andern vor Kaiser und Senat erklärt haben: extra synodos quattuor, extra epistolas papae Leonis nec dicimus nec admittimus, quidquid non continetur in praedictis synodis (ep. 76, 4). Diese Legaten sind aber der Überzeugung gewesen, dass der Papst ihren Standpunkt billige und teile. Dass aber mit jener Anerkennung der Synode von 381 zugleich, ja wesentlich nur ihr Symbol d. i. C gemeint war, bedarf wohl keines Beweises mehr.

Neben diesen Erscheinungen verdient es freilich Beachtung, dass noch im Jahre 525 eine Synode zu Karthago nur von dem reinen N zu wissen scheint. Man recitiert da das reine Nicänum. Die Bischöfe unterschreiben es unter dem Zurufe: haec est fides, quam discimus, et docemus: cui quisquis reluctaverit, aut subscribere devitaverit, ipse se catholicum negat (Mansi VIII, 640). Selbst wenn man hier etwas von C gewusst hat, spielt es jedenfalls gar keine Rolle: wir treffen hier noch ganz den vorchalcedonensischen Stand der Dinge.

Anders, wenn wir uns wieder nach Rom wenden. Wir sind in der Geschichte an die Zeit Justinians herangekommen. Wie sehr er für C gewirkt hat, ist schon besprochen worden. Kein Wunder, wenn wir durch ihn auch in Rom einen weiteren Fortschritt wahrnehmen. In einem Briefe an Johannes II. von Rom a. 533 schreibt Justinian wie immer: suscipimus autem sancta IV concilia, i. e. CCCXVIII sanctorum patrum qui in Nicaea urbe congregati sunt et CL sanctorum patrum, qui in hac regia urbe convenerunt etc., sicut vestra apostolica sedes docet atque praedicat. So setzt also Justinian die Anerkennung von C beim Papste voraus und erhält von ihm in der That die Antwort: ea scripsistis — quae — et sedis apostolicae doctrina, et sanctorum patrum veneranda decernit auctoritas, et nos confirmamus in omnibus.[1])

[1]) Beide Briefe P. L. 66, 14—20; die betr. Stellen 16 C, 18 C.

Ein Abschluss dieser Entwickelung ist aber erreicht in dem Schreiben, das Johannes II. anlässlich jenes kaiserlichen Briefes an die Senatoren richtet und worin er sagt: tomum vero papae Leonis, omnesque epistolas, nec non et quattuor synodos, Nicaenam et Constantinopolitanam, et Ephesinam primam et Chalcedonensem, sicut Romana hactenus suscepit et veneratur ecclesia, sequimur amplectimur atque servamus.[1])

Nicht also Vigilius erst (538—55), wie noch Harnack nach Hefele annimmt, hat die zweite Synode als ökumenisch anerkannt. Wohl aber ist bei ihm der Brauch von vier Konzilien zu sprechen schon ganz eingebürgert und finden wir bei ihm eine ausdrückliche Bezugnahme auf C als die erklärende Ergänzung von N und somit ganz die griechische Betrachtungsweise.[2]) Es bedurfte nicht erst des 5. ökumenischen Konzils, um dem Papste einen Eindruck von dem Ansehen und der Verbreitung der Formel C zu verschaffen, vielmehr weist es auf den Ausgangspunkt der Entwickelung hin, wenn er sein zweites constitutum a. 554 zur Verdammung der drei Kapitel damit eröffnet, dass er nach den lateinischen Akten das chalcedonensische Glaubensdekret und in diesem auch N und C nach einander wörtlich aufführt (Mansi IX, 457 ff.).

Die weiteren Zeugnisse gehen in derselben Richtung fort bis zu dem Satze Gregors d. Gr. (ep. lib. I, ep. 28 ad Joann. Constant.): sicut sancti evangelii quattuor libros, sic quattuor concilia suscipere et venerari me fateor (P.L. 77, 478).[3])

---

[1]) P.L. 66, 20 ff., die citierte Stelle 23 CD. Dabei citiert er N, aber so ungenau, dass er auch C meinen könnte: et in symbolo synodi Nicaenae: credimus in unum deum patrem omnipotentem, et in unum dominum nostrum Jesum Christum unigenitum.

[2]) ep. 16 ad Eutychium: breviter dicimus nos illam fidem tenere quae ab apostolis tradita et a sanctis patribus apud Nicaeam — congregatis in symbolo exposita est et Constantinopolim (sic) CL sancti patres in ipso symbolo exponentes latius declararunt (Mansi IX, 57 C). Dem widerspricht nicht die andere, ja ebenfalls von den Griechen gern gebrauchte Ausdrucksweise, dass das Symbol von Nicäa durch die drei folgenden Konzile sachgemäss ausgelegt worden sei ep. 15 (encyclica) l. c. 53 A.

[3]) Bald darauf: quintum quoque concilium pariter veneror. Fast gleichlautend ep. lib. III, ep. 10 (P.L. 77, 613).

die verschiedenen Lehrurkunden in die corpora doctrinae und so auch ins Konkordienbuch über. Aber eine wirkliche Bedeutung hat die Formel C für die evangelische Kirche nicht lange mehr gehabt. War sie schon im M. A. nicht mehr das Taufsymbol des Abendlandes, so ist sie im evangelischen Kultus auch aus dem Hauptgottesdienste verschwunden und entweder durch das Apostolikum oder durch Luthers Glaubenslied verdrängt worden. Gewaltsame Repristinationen seitens eifriger Liturgiker halten wir für verfehlt und nicht unbedenklich, so ehrwürdig auch die Geschichte dieser Formel und so liturgisch schön ihr Aufbau ist.

---

sic intellegere, ut in symbolis apostolico, Niceno et Athanasiano commemoretur etc. (Corp. Ref. XII, 6).

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a/S.

Studien

zur

Geschichte der Theologie und der Kirche

herausgegeben

von

N. Bonwetsch und **R. Seeberg**
Göttingen. Erlangen.

Dritter Band. Heft 4.



Leipzig.
Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung
Theodor Weicher
1898.

Die Quellen

des

Kirchenhistorikers Socrates Scholasticus.

Von

Dr. phil. Franz Geppert.



Leipzig.
Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung
Theodor Weicher
1898.

I.

Einleitendes.

I. Biographisches.

Über das Leben des Socrates Scholasticus besitzen wir keine andere Kunde, als die sich aus den gelegentlichen Notizen seiner Historia ecclesiastica ergibt. Hiernach ist er in Constantinopel geboren und erzogen und hat dort auch den grössten Teil seines Lebens zugebracht (V, 24, 9)[1]. Da er mündliche Nachrichten von einem uralten Manne gesammelt hat, der dem Nicänischen Konzil noch persönlich beigewohnt hatte (I, 10, 5), also kaum sehr lange nach dem Jahre 300 geboren sein kann, so muss er um die Wende des Jahrhunderts schon in so reifem Alter gestanden haben, um jene Erzählungen würdigen und behalten zu können. Doch andrerseits hat er noch in sehr früher Jugend (*κομιδῇ νέος ὤν* V, 16, 9) den Unterricht des Ammonius und Helladius genossen, die erst 389 von Alexandria nach Constantinopel übersiedelten. Danach kann er nicht lange vor dem Ende der siebziger Jahre geboren sein. Dies hat auch schon Valesius[2] ungefähr richtig erkannt, der die Geburt des Socrates in die ersten Regierungsjahre Theodosius des Grossen setzt (circa exordia principatus Theodosii).

Ebenderselbe will Socrates auch zu einem Schüler des Sophisten Troilus machen[3], doch wohl mit Unrecht. Dass

[1]) Ich citiere stets nach Socratis Scholastici ecclesiastica historia ed. Robertus Hussey, Oxonii 1853. 3 Bde.

[2]) Migne 67. 17 ff.

[3]) Migne 67. 18/19.

Socrates über diesen Mann leidlich unterrichtet ist, einige Daten aus seinem Leben kennt, ihn ab und an rühmend hervorhebt, verschiedene seiner Schüler nennt u. dgl. m. (VI, 6, 36. VII, 1, 3. 12, 10. 27, 1. 37, 1), ist dafür kein Beweis. Troilus spielte als Freund des allmächtigen Präfekten Anthemius eine so bedeutende Rolle, dass jeder Einwohner von Constantinopel über seine Person einigermassen Bescheid wissen musste. Dass dagegen Socrates sich nirgends als einen Schüler des Troilus bezeichnet, über die Hofkreise, speciell über Anthemius (cf. VII, 1) und den Kaiser Theodosius II. (cf. VII, 22), nur ganz subalterne Nachrichten bringt, könnte man sogar als Gegenbeweis auffassen.

Aus dem Beinamen „Scholasticus" hat man sodann geschlossen, dass Socrates den Beruf eines Advokaten ergriffen habe. Valesius[1]) sagt darüber: „Post haec Socrates relicta „Troili (?) schola ad forum se contulit, et causas actitavit Con„stantinopoli. Unde cognomentum adeptus est Scholastici. Sic „enim advocati eo tempore dicebantur, ut iampridem ab aliis „observatum est: non quod in scholas relati essent, sed quia „iuvenes ex rhetorum scholis profecti, artem hanc profitebantur."

Ob diese Interpretation richtig ist, entzieht sich meiner Beurteilung. Aufmerksam möge jedenfalls darauf gemacht werden, dass Sozomenus, der Zeitgenosse unseres Socrates, der, wie er selbst uns mitteilt[2]), Advokat war, diesen Beinamen nicht führt; dass Socrates nirgends von diesem Berufe spricht; dass endlich Sozomenus naturgemäss eine ganze Zahl von Kaisergesetzen kennt, Socrates dagegen nicht ein einziges aus seiner eigenen Zeit anführt und aus früheren Zeiten nur solche, die ganz allgemein bekannt sein mussten, oder solche, die er in seinen Quellen vorfand (I, 9, 30. 31. 16, 1. III, 12, 7. 13, 1. 2. IV, 31, 16. V, 2, 1).

Eine weitere das Leben unseres Socrates betreffende Frage ist die, welcher kirchlichen Sekte derselbe angehört habe. Vor Valesius wurde vielfach behauptet, er sei Novatianer gewesen. Dieser hat endgültig den Beweis für die Zugehörigkeit des Socrates zur orthodoxen Partei geliefert[3]).

[1]) Migne 67. 19.
[2]) Sozomenus Hist. eccl. II, 3 = Migne 67. 940.
[3]) Migne 67. 20 ff.

Damit sind aber auch unsere positiven Kenntnisse über das Leben dieses Mannes erschöpft. Einiges Unbedeutende können wir noch aus seinem Werke erschliessen. Er muss ziemlich niederer Herkunft gewesen sein, da seine Verbindungen kaum über die Kreise von Presbytern hinausreichen (I, 32, 2. II, 38, 11. 15. IV, 28, 18. V, 19, 10). Sichere Spuren von näherer Bekanntschaft mit höher gestellten Personen lassen sich wenigstens nirgends nachweisen. Sodann muss Socrates grössere oder kleinere Reisen unternommen haben. Schon die Erzählungen über die Sitten in verschiedenen Gegenden, die er in seinem langen Exkurs über die Paschafeier (V, 22) bringt, erwecken teilweise den Eindruck, als ob sie auf eigener Anschauung beruhten. Völlig sicher aber wird diese Annahme, wenn Socrates II, 38, 30 eine Nachricht in folgender Weise belegt: *„Ταῦτα ἐγὼ παρὰ ἀγροίκου Παφλαγόνος ἔμαθον, ὃς ἔλεγε „παρεῖναι τῇ μάχῃ. λέγουσι δὲ ταῦτα καὶ ἄλλοι Παφλαγόνων „πολλοί.“*

II. Die Historia ecclesiastica.

a. Dedikation.

Sein Lebenswerk, denn als solches können wir wohl seine „Historia ecclesiastica“ bezeichnen, hat Socrates einem uns sonst völlig unbekannten[1]) Theodorus gewidmet. Dieser wird von Socrates regelmässig als ein *„ἱερὸς τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος“* bezeichnet (II, 1, 6. VI, 1, 1. VII, 48, 7), das Werk im Hinblick auf ihn als ein *„ἐπίταγμα Θεοδώρου“* (VI, 1, 1. VII, 48, 7), was nichts anderes bedeuten kann, als dass die Anregung zu dem Werke von diesem Theodorus ausgegangen war.

b. Inhalt und Disposition.

Über Inhalt und Anlage des Werkes genügen wenige Worte. Es schliesst sich an die Kirchengeschichte des Eusebius an (cf. I, 1) und beginnt, da dieser mit der Besiegung des Licinius (324) abgebrochen hatte, nach dem Vorbilde des Rufinus mit dem gleich darauf folgenden Nicänischen Konzil (325). Diesem wird jedoch noch eine kurze Vorgeschichte bei-

[1]) Migne 67, 19.

gegeben, die bis auf den Regierungsantritt Constantins des Grossen (306) zurückgreift. Von hier wird dann die Erzählung bis auf das Jahr 439 herabgeführt (VII, 48, 8).

Natürlich tritt die politische Geschichte in der Darstellung des Socrates stark in den Hintergrund. Der Autor fühlt sich sogar seinem Publikum gegenüber verpflichtet, sich zu entschuldigen, dass er auch kriegerische Ereignisse erwähnt habe (V. Prooemium § 1—6). Er begründet sein Verhalten damit, dass politische und kirchliche Wirren immer in engstem Zusammenhange ständen und jene oft eine Strafe der Sünden wären, die in diesen lägen, eine Anschauung, die seiner ganzen Zeit gemein ist.

Die Anlage des Werkes ist die denkbar einfachste. Zeit und Ort sind die Faktoren, die dem Verfasser die Disposition vorgeschrieben haben. Die Historia ecclesiastica ist in sieben Bücher gegliedert. In dem Mittelpunkt eines jeden steht die Figur eines Herrschers; in den Zeiten, in denen mehrere Imperatoren das römische Reich lenken, tritt naturgemäss der Kaiser des Orients in den Vordergrund. Demgemäss umfasst jedes Buch die Regierungszeit eines Herrschers. Im 3. Buche allerdings gliedert Socrates die Regierung Jovians an die Julians an. Die Regel jedenfalls ist die, dass jedes Buch mit dem Regierungsantritt eines Herrschers beginnt und mit seinem Tode schliesst.

Lib. I. Constantin (306—337).
„ II. Constantius (337—361).
„ III. Julian [und Jovian] (361—364).
„ IV. [Valentinian und] Valens (364—378).
„ V. [Gratian und] Theodosius I. (379—395).
„ VI. Arcadius [und Honorius] (395—408).
„ VII. Theodosius II. (408—439).

c. Die 1. und 2. Redaktion.

Die Historia ecclesiastica liegt uns in verschiedenen Handschriften [1]) vor. Aus den Varianten der Ausgabe von Hussey können wir erkennen, dass dieselben nur unwesentliche, durch

[1]) Cf. Socrates ed. Hussey I, V; Migne 67, 14.

Nachlässigkeit der Kopisten erklärliche Abweichungen zeigen. Am Schluss des 6. Buches finden wir dann jedoch ein Duplikat zu VI, 11, das in 2 Handschriften (Codex alter Florentinus und Codex Castellani episcopi) fehlt. Beide Versionen behandeln einen Streit zwischen Johannes Chrysostomus und dem Bischof Severianus, der nur durch das Dazwischentreten der Kaiserin Eudoxia geschlichtet wird. Sie weichen in den Thatsachen nur unbedeutend von einander ab, unterscheiden sich dagegen formell desto mehr. Da uns dann ferner die Überschrift der 2. Version [1]) zeigt, dass hier die betreffenden Schreiber resp. ihre Vorlage 2 Handschriften benutzt haben, dass also hier nicht an eine einmalige von Socrates vielleicht am Rande vermerkte Verbesserung gedacht werden kann, so werden wir wohl annehmen müssen, dass uns hier ein Rest einer anderen Redaktion des ganzen Werkes erhalten ist.

Dies wird uns durch eine Bemerkung des Socrates (II, 1, 1—4) bestätigt [2]). Hier sagt der Autor selbst dass die uns vorliegende Fassung eine 2. Auflage des ganzen Werkes [3]) sei.

[1]) Socr. VI, 23: *Ἐν ἄλλοις ἀντιγράφοις εὕρηται ταῦτα κείμενα, οὐχ ὡς λείποντα, ἀλλὰ κατὰ τρόπον ἄλλον φράσεως ὄντα.* — — — — —

[2]) Socr. II, 1, 1—4: *Ῥουφῖνος ὁ τῇ Ῥωμαίων γλώττῃ τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἱστορίαν συντάξας περὶ τοὺς χρόνους ἐπλανήσθη. τὰ γὰρ κατὰ Ἀθανάσιον νομίζει μετὰ τὴν τελευτὴν τοῦ βασιλέως Κωνσταντίνου γεγενῆσθαι· ἀγνοεῖ δὲ καὶ τὴν ἐν Γαλλίαις γενομένην αὐτοῦ ἐξορίαν καὶ ἕτερα πλείονα. Ἡμεῖς οὖν, πρότερον Ῥουφίνῳ ἀκολουθήσαντες τὸ πρῶτον καὶ τὸ δεύτερον τῆς ἱστορίας βιβλίον ᾗ ἐκείνῳ ἐδόκει συνεγράψαμεν. ἀπὸ δὲ τοῦ τρίτου ἄχρι τοῦ ἑβδόμου βιβλίου τὰ μὲν παρὰ Ῥουφίνου λαβόντες, τὰ δὲ ἐκ διαφόρων συναγαγόντες, τινὰ δὲ καὶ παρὰ τῶν ἔτι ζώντων ἀκούσαντες, ἐπληρώσαμεν. Ὕστερον μέντοι συντυχόντες Ἀθανασίου συντάγμασιν* — — — — — — — — — — —,— *ἔγνωμεν δεῖν πιστεύειν μᾶλλον τῷ πεπονθότι καὶ τοῖς γινομένων τῶν πραγμάτων παροῦσιν, ἢ τοῖς καταστοχασαμένοις αὐτῶν καὶ διὰ τοῦτο πλανηθεῖσιν.* — — — — — — *διὸ ἠναγκάσθημεν τὸ πρῶτον καὶ τὸ δεύτερον βιβλίον ἄνωθεν ὑπαγορεῦσαι, συγχρώμενοι καὶ ἐν οἷς ὁ Ῥουφῖνος οὐκ ἐκπίπτει τοῦ ἀληθοῦς.*

[3]) Dieser Ausdruck könnte nach dem in Anm. 2 gegebenen Citat befremden. Dort spricht Socrates nur von einer Umarbeitung des 1. und 2. Buches. Zugleich sagt er aber auch, dass ihm die Werke des Athanasius erst nach Fertigstellung aller sieben Bücher in die Hände gekommen seien. Danach müssten wir annehmen, dass Athanasius in den späteren Büchern überhaupt nicht verwendet wäre. Dem widerspricht aber die Thatsache, dass sich im 3. 4. und 6. Buche die Benutzung des Athanasius

Wir werden also jenes Duplikat im 6. Buche als einen zufällig erhaltenen Rest der 1. Redaktion auffassen müssen.

An derselben Stelle gibt uns sodann Socrates noch weitere Auskunft über die uns sonst verlorene 1. Redaktion. Wir erfahren aus seinen Worten, dass sich die Umarbeitung in der Hauptsache nur auf die beiden ersten Bücher erstreckte und durch die Auffindung neuen Quellenmaterials hervorgerufen wurde. Hauptsächlich durch die Schriften des Athanasius entdeckte er nämlich die groben Fehler des Rufin und suchte sie mit jenes und des Sabinus [1]) Hilfe zu verbessern. Schon hieraus, wie auch aus den Worten des Socrates (II, 1, 1) geht hervor, dass sich diese 1. Redaktion sehr eng an Rufinus angeschlossen haben muss. Wie genau diese Anlehnung war, zeigt am besten Socr. I, 21. Hier finden wir ein Citat der Vita S. Antonii des Athanasius, das, wie die fast wörtliche Übereinstimmung mit Rufin 1, 8 zeigt, aus diesem geschöpft ist, und das sich somit als ein indirektes Citat ausweist — das einzige, das sich bei Socrates nachweisen lässt.

Socr. I, 21:	Rufin I, 8 = Migne 21, 478:
— — — — — —, *καὶ δπως πολλὰ ἐποίει τεράστια, περιττὸν λέγειν ἡμᾶς· ἔφθασε γὰρ Ἀθανάσιος δ Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπος, μονόβιβλον εἰς τὸν αὐτοῦ βίον ἐκθέμενος.*	— — — — — volentem me aliqua exponere ille libellus exclusit, qui ab Athanasio scriptus — — — — — —

nachweisen lässt (cf. Index: III, 18. IV, 23, 15. 16. VI, 9, 13. 13, 9. 10). So würden wir zu der Annahme gezwungen, dass er den Athanasius vor Beginn des 3. Buches eingesehen habe, um eine nur einmalige Abfassung des 3.—7. Buches zu ermöglichen. Diese Annahme macht aber das oben besprochene Duplikat im 6. Buche zu nichte, wir müssten denn für dieses eine 3. Redaktion des Werkes ansetzen, wofür uns jeder Anhaltspunkt fehlt.

[1]) II, 1, 4: *Ἔτι μὴν καὶ ἐπιστολῶν τῶν τότε διαφόρων ἐπιτετυχηκότες, ως οἱόν τε τὴν ἀλήθειαν ἀνιχνεύσαμεν.* Dies „*τῶν τότε διαφόρων*“ ist von den bisherigen Interpreten des Socrates mit „excellentium tunc temporis virorum“ übersetzt worden. Diese Übertragung giebt gar keinen Sinn, da sie sich auf keine Quelle des Socrates deuten lässt. Wenn man aber, wie es der Wortlaut zulässt, annimmt, dass Socrates hier von Schriftstücken von Männern der Gegenpartei, nämlich von Arianern, sprechen will, so lässt sich das Citat nur auf Sabinus deuten, den einzigen arianischen Schriftsteller, den Socrates benutzt hat.

Eine derartige, fast wörtliche Abhängigkeit von Rufin kann nur aus einer Zeit stammen, wo Socrates selbst die Vita noch nicht kannte. Dass er sie später selbst gelesen hat, geht aus IV, 23, 12 hervor, wo er das Werk selbständig citiert. Es kann demnach dies Citat nur als ein Rest der 1. Redaktion betrachtet werden, bei welcher Socrates ja die Werke des Athanasius überhaupt nicht kannte (cf. II, 1, 3).

Da Socrates uns sodann ferner sagt[1]), dass in der 1. Auflage des Werkes, im Gegensatz zu der uns vorliegenden, alle wörtlich angeführten Aktenstücke gefehlt hätten, sind wir in der Lage, besonders im 1. u. 2. Buch, eine ganze Reihe von Kapiteln als nicht zur 1. Redaktion gehörig auszuscheiden (I, 6, 4—30. 7, 3—20. 8, 35—54. 9. 14. 25, 7. 8. 26. 27, 4. 34. II, 3, 1–4. 10, 4—18. 18, 3—6. 19. 22, 5. 23, 5—32. 46—58. 28, 3—14. 30, 5—41. 37, 18—24. 31—49. 54—87. 40, 8—17. 41, 8—16). Ebenso muss natürlich alles fallen, was wir heute bei Socrates aus Athanasius oder Sabinus entnommen vorfinden[2]).

d. Die Abfassungszeit.

Wann Socrates seine Schrift begonnen hat, ist unbekannt. Vollendet wurde sie nicht vor 439, mit welchem Jahre sie abschliesst. Jeep[3]), der als letzter diese Frage behandelt hat, ist zu dem Schluss gekommen, dass das Werk im Jahre 439 selbst beendet sei. Seine Beweisführung stützt sich hauptsächlich auf die Schlussworte des Werkes[4]), in denen Socrates, allerdings nur indirekt, ausspricht, dass augenblicklich in Staat und Kirche Frieden herrsche. Diese Aussage passt für das

---

[1]) Socr. II, 1, 5: *Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τοῦτο ἰστέον, ὅτι οὐ παρεθήκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ὑπαγορεύσει τὸ καθαιρετικὸν — — — — — — — — —, ἀλλὰ τὰ γυμνὰ μόνον πράγματα, ὑπὲρ τοῦ μὴ πολυστίχου γενομένης τῆς ἱστορίας ὀκνηροὺς τοὺς ἀναγινώσκοντας ἀπεργάσασθαι.*

[2]) Cf. die betreffenden Kapitel.

[3]) Jeep, Quellenuntersuchungen zu den griech. Kirchenhistorikern. Jahrb. f. class. Philol. Suppl. Bd. XIV, 138.

[4]) Socr. VII, 48. 6. 7: *ἡμεῖς δὲ ἐνταῦθά που τὴν ἱστορίαν καταπαύσαντες, ἐν εἰρήνῃ διάγειν τὰς πανταχοῦ ἐκκλησίας καὶ πόλεις καὶ ἔθνη εὐχόμεθα. εἰρήνης γὰρ οὔσης, ὑπόθεσιν οἱ ἱστοριογραφεῖν ἐθέλοντες οὐχ ἕξουσιν.*

Jahr 439, während schon 440 und 441 wieder neue politische und kirchliche Kämpfe ausbrachen. Ganz sicher ist diese Beweisführung nicht[1]), aber recht wahrscheinlich. Selbstverständlich darf man diese Datierung, was Jeep übersehen hat, nur für die 1. Redaktion in Anspruch nehmen, da diese schon (cf. II, 1, 2) bis 439 hinabreichte. Für die uns vorliegende Fassung werden wir mit Sicherheit nur behaupten können, dass sie vor 450, d. h. vor dem Tode Theodosius II. vollendet wurde, denn dieses Ereignis hätte Socrates bei seiner Verehrung für diesen Herrscher sicher nicht übergangen. Vielleicht wurde sie sogar schon vor 444 abgeschlossen. In diesem Jahre griff der wichtige monophysitische Streit in das Leben der Kirche ein[2]), und es scheint ziemlich unwahrscheinlich, dass Socrates diesen, wenn er schon ins Leben getreten war, unerwähnt gelassen hätte.

Ausserdem lassen sich noch einzelne Bücher bezüglich ihrer Abfassungszeit datieren. So muss das erste, selbstverständlich in der 2. Redaktion, nach 408 verfasst sein, da Socr. I, 13, 3 sagt, Auxanon habe bis in die Regierung Theodosius II. gelebt und ihm so Verschiedenes erzählt. Theodosius II. kam aber 408 zur Herrschaft. V, 23, 12 endlich findet sich noch ein Anhalt zur Datierung der Abfassungszeit des 5. Buches. Dasselbe umfasst die Zeit von 379—395. An der oben genannten Stelle nun wird von der endgültigen Einigung der Arianer[3]) gesprochen, die, wie das Datum zeigt, in das Jahr 419 fällt, ihrer Zeit nach also in das 7. Buch gehört. Socrates hat hier also offenbar nach einem schnellen Abschluss gesucht. Dies erklärt sich daraus, dass, wie er uns in der Einleitung des 6. Buches § 1[4]) selbst sagt, er ursprünglich mit dem 5.

---

[1]) Cf. Güldenpennig, Die Kirchengeschichte des Theodoret von Kyrrhos. Halle 1889. S. 10ff.

[2]) Hefele, Konziliengeschichte II, 315 (Freiburg, 2. Aufig.).

[3]) Socr. V, 23, 12: *Ἀρειανοὶ μὲν δὴ ἐπὶ τριακονταπέντε ἔτη χωρισθέντες ἀλλήλων, ὕστερον ἐπὶ τῆς βασιλείας τοῦ νέου Θεοδοσίου, κατὰ τὴν ὑπατείαν τοῦ στρατηλάτου Πλῖνθα, τῆς Ψαθυριανῶν ὄντος αἱρέσεως, πεισθέντες τῆς φιλονεικίας ἐπαύσαντο.*

[4]) Socr. VI. Prooemium § 1: *Τὸ μὲν ἐπίταγμά σου,* — — — — —, *ἐν πέντε τοῖς προλαβοῦσι βιβλίοις διεπονησάμεθα, ὡς οἷόν τε τὴν ἀπο τῶν Κωνσταντίνου χρόνων Ἐκκλησιαστικην Ἱστορίαν συγγράψαντες.*

das Werk habe abschliessen wollen. Durch diese Nachricht wird natürlich bewiesen, dass das 5. Buch nach 419 geschrieben sein muss.

e. Der Stil.

Was den Stil des Werkes betrifft, so erklärt Socrates selbst gleich in der Einleitung des 1. Buches, dass er nicht auf einen rhetorischen Ausdruck Wert lege, sondern rein sachlich seinen Quellen nacherzählen wolle [1]). Diese Versicherung kehrt im 6. Buch (Prooemium § 2) wieder, und jeder, der die Historia liest, wird Socrates die Gerechtigkeit widerfahren lassen müssen, dass er sein Versprechen eingelöst habe. Diese Einfachheit des Stiles fällt besonders auf, wenn man flüchtig den des Socrates mit dem seiner Vorgänger, dem des Euseb, Athanasius, oder gar des Julian und Libanius vergleicht. Selbstverständlich soll aber nicht gesagt sein, dass deshalb die Schreibweise des Socrates der klassischen Periode nahe stehe, sie ist nur im allgemeinen einfach und klar und jedem, der überhaupt Griechisch kann, leicht verständlich.

Das Bestreben des Socrates, einfachen und mässig gebildeten Lesern verständlich zu sein [2]), hat ihn auch vor dem atticistischen Purismus bewahrt, der seine Zeitgenossen so oft veranlasst, das gebräuchliche Wort als barbarisch zu vermeiden und dafür irgend ein anderes aus den für klassisch geltenden Quellen zu setzen. Besonders charakteristisch hierfür ist, dass er regelmässig das vulgäre „*Γότθοι*“ setzt, wo die anderen Schriftsteller das vornehmere Wort „*Σκύθαι*“ gebrauchen, sogar im Gegensatz zu seiner Quelle, wie I, 18, 4, wo er Eusebs „Vita Constantini“ IV, 5. folgt.

f. Fleiss und Wahrheitsliebe des Socrates.

Der Fleiss, den unser Autor auf sein Werk verwandte, ist bewunderungswürdig. Schon Valesius [3]) hat denselben lobend hervorgehoben. Allerdings begründet er sein Lob mit einem

---

[1]) I, 1, 3: *οὐ φράσεως ὄγκου φροντίζοντες, ἀλλ' ὅσα ἢ ἐγγράφως εὕρομεν, η παρὰ τῶν ἱστορησάντων ἠκούσαμεν διηγουμένων.*

[2]) Socr. VI. Prooemium § 4, 5.

[3]) Migne 67, 19.

Hinweise auf die zahlreichen genauen Daten, die Socrates bringt. Ein solcher dürfte kaum als ein genügender Beweis anerkannt werden, da diese datierten Nachrichten, wie wir später sehen werden, fast sämtlich aus nicht mehr als zwei Quellen geflossen sind [1]. Nichtsdestoweniger wird auch jede eindringende Forschung jenes Urteil voll bestätigen können. Neben den Hauptquellen des Socrates läuft eine Unzahl von kleinen Nebenquellen her, die z. T. nur durch ihn bekannt sind. Äusserst bezeichnend sind auch seine, häufig sehr ausgedehnten Exkurse [2]. Und, worüber später noch zu sprechen ist, auch die Art seiner Quellenbehandlung [3] beweist seinen Fleiss zur Genüge.

Desgleichen ist die Wahrheitsliebe des Socrates über jeden Zweifel erhaben. Trotz der grossen Menge von Citaten, die er bringt, sind wir nirgends im stande, ihm eine im eigentlichen Sinne indirekte oder gar falsche Quellenangabe nachzuweisen [4]. Soweit wir seine litterarischen Angaben nachzuprüfen vermögen, erweisen sie sich immer als richtig. Sachliche Unrichtigkeiten und Ungenauigkeiten kommen wohl vereinzelt vor, doch tragen sie den Stempel der Unabsichtlichkeit eben so offen an der Stirn, wie sie sich bei vielen anderen ekklesiastischen Schriftstellern sofort als absichtliche Fälschungen dokumentieren. Einen schlagenden Beweis für diese Wahrheitsliebe und zugleich für den Fleiss unseres Autors bietet seine Behandlungsweise des Rufin; es genüge hier der Hinweis auf Socr. II, 1—3 und I, 15, 4, die nähere Besprechung dieses Punktes muss einer späteren Stelle vorbehalten bleiben.

g. Seine Kritik.

Ausserdem zeigt uns die Stellung des Socrates dem Aquileienser gegenüber [5], dass unser Autor, soweit dies in seiner

---

[1]) Cf. Cap. III.
[2]) Cf. III, 23. IV, 23. V, 22.
[3]) Cf. S. 13.
[4]) Auch das S. 6 besprochene Citat der Vita S. Antonii kann ja nicht als ein im strengsten Sinne indirektes bezeichnet werden, da ja wie aus IV, 23, 12 hervorgeht und wie oben auch schon betont wurde, Socrates die Vita auch selbst gekannt hat.
[5]) Cf. Cap. II, S. 19ff.

Zeit möglich war, seinen Quellen mit dem Massstab einer vernünftigen Kritik entgegentrat, obwohl er dabei die naive Gläubigkeit seiner Zeit natürlich nicht ganz überwunden hat. Hierüber möge man noch einige Worte gestatten. Dass Socrates sich sein freies Urteil in allen Dingen bewahrt hat, zeigen seine häufigen Exkurse. Selbst in direkt kirchlichen Angelegenheiten spricht er seine eigene Meinung offen aus, so über die Paschafeier V, 22, über den Austausch von Bischofssitzen VII, 36, 1, über die Abschaffung des Pönitenzial-Presbyters V, 19.

Seine, wenn der Ausdruck erlaubt ist, wissenschaftliche Kritik richtet sich in der Hauptsache gegen Rufinus[1]) und Sabinus[2]). Dass hierbei der Arianer Sabinus gegenüber dem rechtgläubigen Aquileienser etwas zu schlecht wegkommt, — denn obwohl er jenem nur Unterlassungssünden, diesem direkte Fehler nachweist, wird Sabinus doch öfter und schärfer getadelt — können wir Socrates nicht allzusehr verargen. Er hätte kein Kind seiner Zeit sein müssen, um sich von jedem Vorurteil gegen Andersgläubige frei machen zu können. Im Gegenteil ist es noch ein bewundernswerter Beweis für den freien Sinn des Socrates, dass er die Nachrichten des Arianers überhaupt heranzog, dass er dessen Berichte an einzelnen Stellen sogar denen frommer orthodoxer Christen vorzog. So benutzte er ihn II, 39. 40 für die Beschreibung des Konzils zu Seleucia, obwohl ihm Athanasius „De synodis“ bekannt war, ebenso ihn aller Wahrscheinlichkeit nach III, 7 für die Synode von Alexandria, obwohl er die Version des Rufin kannte, ja obwohl die unmittelbar angrenzenden Kapitel diesem entnommen sind[3]).

Doch auch gegen andere richtet Socrates seine Kritik: gegen Euseb I, 23, 6, Georgius von Laodicea I, 24, 3. 4. Des weiteren wendet er sich III, 23 gegen Julian, Libanius, Porphyrius und VII, 27, 3—8 gegen die Historia christiana eines Presbyters mit Namen Philippus.

---

[1]) Cf. Socr. I, 15, 4. II, 1, 1—3.
[2]) Cf. Socr. I, 8, 25. 9, 28. II, 15, 8. 17, 10. IV, 22, 1.
[3]) Socr. III, 5. 6 = Ruf. I, 27.
III, 9. 10, 1 = I, 30.
III, 10, 2 = I, 31.

Eine Durchsicht der erstgenannten Stellen — die wichtige Bemerkung II, 1, 3 möge noch hinzutreten — wird genügen, die vernünftigen kritischen Grundsätze unseres Autors klar zu legen. Sie bestehen in der Hauptsache darin, zunächst derjenigen Quelle Glauben zu schenken, die den Ereignissen am nächsten steht (II, 1, 3), eventuell einer solchen aber auch gerade zu misstrauen, wenn nämlich der Gewährsmann selbst in die Ereignisse verwickelt ist, so dass sich derselbe zu einer subjektiven Trübung der Thatsachen hat verleiten lassen (I, 23, 6). Weiterhin berücksichtigt Socrates Gründe der inneren Wahrscheinlichkeit (I, 24, 3. 4), versucht sogar der mündlichen Überlieferung gegenüber Kritik walten zu lassen. Ihr gegenüber besteht sein Grundsatz darin, über dieselbe Sache mehrere zu hören und dann der Version zu folgen, die die meisten überliefern. Dies sagt uns Socrates in der Einleitung zum 6. Buch § 9; die Quellenangabe II, 38, 30 beweist uns dann, dass dies nicht nur leere Worte sind: *„λέγουσι δὲ ταῦτα καὶ ἄλλοι Παφλαγόνων πολλοί.“*

Ob dieser Grundsatz in jedem Falle der richtige ist, ist eine Frage, die uns hier nicht beschäftigen kann. Im allgemeinen werden wir aber auch von unserem heutigen Standpunkte aus die kritischen Prinzipien des Socrates anerkennen müssen; ob ihre Resultate bei ihm immer anzuerkennen sind, muss einer Spezialuntersuchung überlassen bleiben. Dass seine Kombinationen ihn auch ab und an zu falschen Angaben verleitet haben, zeigt seine Nachricht über den Tod des Bischofs Alexander (II, 6, 2), der, wie Seeck [1]) nachgewiesen hat, in eine völlig falsche Zeit gesetzt ist. Dass sie aber auch bei ihm gute Früchte gezeitigt haben, zeigt schon allein der Umstand, dass er die Hauptfehler des Rufin entdeckt hat (cf. II, 1, 1—3). Seine grosse Gewissenhaftigkeit wird hier der neueren Forschung ihre Aufgabe wesentlich erleichtern, da er ja fast immer, wo er kritisiert, auch seine Gründe darlegt und uns so den Bestand beider Quellen zeigt, wie dies besonders seine an Sabin [2]) geübte Kritik darthut.

[1]) Seeck, Untersuchungen zur Geschichte des Nicänischen Konzils, S. 32 (Zeitschr. f. K. G. XVII, 1 u. 2).

[2]) Socr. I, 8, 25. 9, 28. II, 15, 8. 17, 10. IV, 22, 1. cf. VII. 27, 6—8.

h. Die Verwertung seiner Quellen.

Wir müssen jetzt noch einen Blick auf die Art und Weise werfen, wie Socrates sein Quellenmaterial verwertet, wie er es ineinander verarbeitet, mit einander verbindet oder durch Kombinationen zwei Quellen zu vereinigen sucht.

In den meisten Fällen hält sich Socrates streng, oft wörtlich an seine Vorlage. Hierfür Beispiele anzuführen, ist überflüssig, ein Blick auf die folgenden Rubriken oder den Index liefert deren zahllose. Andrerseits finden wir aber auch, dass Socrates mitten in lange, einer Quelle entnommene Stücke, selbst wenn diese wörtlich citiert sind, kurze Bemerkungen, meist Daten oder Zahlenangaben, einschiebt. So ist gleich im 2. Kapitel des 1. Buches mitten in die Nachrichten des Eutrop das Todesdatum des Constantius hineingestellt, das aus der Chronik von Konstantinopel stammt (§ 1). Dasselbe finden wir in demselben Kapitel § 10, wo die Nachricht vom Tode des Diocletian aus der Chronik geschöpft ist, während alles Vorhergehende auf die Vita Constantini zurückgeht[1]). Das originellste Beispiel dieser Art finden wir jedoch I, 8, 9. I, 8, 5—11 enthält ein wörtliches Citat aus der Vita Constantini (III, 7. 8. 9). Während aber Eusebius (III, 8) schreibt: „ἐπὶ δὲ τῆς παρούσης χορείας ἐπισκόπων μὲν πλῆθὺς ἦν πεντήκοντα καὶ διακοσίων ἀριθμὸν ὑπεραχοντίζουσα“, wiederholt Socrates I, 8, 9 diesen Satz im übrigen Wort für Wort, setzt aber „τριακοσίων“ für „πεντήκοντα καὶ διακοσίων“ ein. Diese Zahl findet sich nirgends bei Euseb. Socrates wirft eben einfach mitten in das wörtliche Citat die damals allgemein als richtig betrachtete Zahl hinein[2]). Dabei nennt er aber ganz ruhig § 4 und 12 Eusebius als seine Quelle.

Die Kombinationsgabe unseres Socrates können wir in der Einleitungsanekdote zu dem Konzil von Tyrus (I, 29, 1—4) beobachten. Socrates findet bei Rufin I, 17 die Nachricht, Arsenius sei freiwillig nach Tyrus gekommen und habe sich

[1]) Da sich derartige Fälle noch häufig zeigen, so werden wir auch wohl II, 39 mit Recht vermuten dürfen, dass das Datum § 3 aus der Chronik stammt, während alles Übrige dem verloren gegangenen Sabinus entnommen ist.

[2]) Diese Zahl findet sich z. B. bei Socr. I, 9, 21. 24.

ebenso freiwillig Athanasius zur Verfügung gestellt. Auf der anderen Seite lernt er aus der Apologia contra Arianos cap. 65 [1]), Arsenius sei gefangen worden, habe zunächst sogar seinen Namen zu verleugnen gesucht und nur gezwungen für Athanasius gezeugt. Mit beiden sich widersprechenden und doch andrerseits auch sich gegenseitig stützenden Berichten weiss Socrates zunächst nichts anzufangen. Da stösst er bei Rufin (I, 16), wenn auch in anderem Zusammenhange, so doch ganz in der Nähe, auf den Namen des Archelaus und ihm ist geholfen. Nach dem bekannten Muster: A. sagt, der Hund war schwarz; B., er war weiss, — folglich war er schwarz und weiss gefleckt, arbeitet Socrates die Erzählungen seiner Gewährsmänner zusammen. So ist denn Arsenius allerdings freiwillig [2]) nach Tyrus gekommen, aber keineswegs um Athanasius zu unterstützen. Demnach muss er nun, und zwar unfreiwillig, dem Alexandriner in die Hände gespielt werden. Hierzu muss ein Diener des Archelaus von seiner Anwesenheit hören und dann seine Gefangennahme vermitteln — endlich verleugnet Arsenius seinen Namen, Bischof Paulus erkennt ihn etc. etc.

Zum Glück ist dies das einzige Beispiel einer derartigen Kombination, das sich bei Socrates entdecken lässt. Allerdings können wir nicht wissen, ob nicht Ähnliches mit den für uns verlorenen Quellen geschehen ist.

i. Die Citate des Socrates und die Verwertung der Tradition.

Im Anschluss hieran möge, was für die folgende Untersuchung von Wichtigkeit ist, erwähnt werden, dass Socrates seine sämtlichen Quellen nennt. Nur verschwindend wenige treten hinzu, die Socrates nachweislich ohne Citat verwertet hat. Bei ihnen erklärt sich dies daraus, dass es gewissermassen Nachschlagebücher waren, die man zwar benutzt, aber nicht citiert. Es sind dies:

1. Die Chronik von Konstantinopel.
2. Bischofslisten.

---

[1]) Migne 25, 365.

[2]) Socr. I, 29, 1: Θεοῦ δέ τις πρόνοια — Rufin I, 17 — — divina providentia — —.

3. Eutrop.

4. Eine Sammlung kurzer Kaiserbiographien, die Socrates, dem Anonymus Valesianus und Zonaras gemeinschaftlich ist.

In der folgenden Untersuchung werden die Hauptquellen des Socrates jede für sich behandelt werden, für das 1. und 2. Buch wird dies auch mit den Nebenquellen geschehen, und zwar, um einerseits die in dem angehängten Index befolgte Methode zu exemplifizieren, andrerseits, um so eine Ausscheidung der verloren gegangenen Vorlagen des Socrates zu ermöglichen. Die in den späteren Büchern zur Verwendung gekommenen nebensächlicheren Quellen werden nur im Index rubriziert werden und ebenso kann nur mit der mündlichen Überlieferung verfahren werden. Da letztere aber einen, wie wir sehen werden, sehr weiten Raum bei Socrates einnimmt, so mögen einige rechtfertigende Worte für das Vorgèhen hier gestattet werden.

Die vereinzelten Citate[1]), die Socrates für sie bietet, können uns allein nicht dazu berechtigen. Wohl aber der zweifache energische Hinweis des Socrates auf die Benutzung der mündlichen Überlieferung in den Einleitungen zum 5. und 6. Buch und die Natur der Erzählungen selbst, sowie andere Merkmale, die uns in den späteren Büchern entgegentreten. Ich lasse zur Verdeutlichung die angezogenen Stellen folgen:

Socr. V. Prooemium § 7. 8.

„Τὰ μὲν γὰρ ἐπὶ Κωνσταντίνου περὶ τοὺς πολέμους γενόμενα „διὰ χρόνου μῆκος εὑρεῖν οὐκ ἰσχύσαμεν. Τῶν δὲ μετὰ ταῦτα, ὅσα „παρὰ τῶν ἔτι ζώντων ἐμάθομεν, ἐν ἐπιδρομῇ ποιούμεθα μνήμην.“

Socr. VI. Prooemium § 9. 10.

„— — — — — ἅ τε αὐτὸς ἐθεασάμην συγγράφων, ἅ τε „παρὰ τῶν ἑωρακότων ἐδυνήθημεν μαθεῖν, δοκιμάζων τἀληθὲς, „ἐκ τοῦ μὴ παραλλάττειν κατὰ τὴν ἀπαγγελίαν τοὺς διηγουμένους „αὐτά. Ἐπινόμως δέ μοι τὸ ἀληθὲς ἐγνωρίζετο, πολλῶν τε καὶ „διαφόρων ἀπαγγελλόντων· καὶ τῶν μὲν παρεῖναι λεγόντων τοῖς „πράγμασι· τῶν δὲ πάντων μᾶλλον ἀξιούντων εἰδέναι.

Dazu kommt nun, dass wir in den späteren Büchern, im Gegensatz zu den früheren, mit einem Male zwischen den

---

[1]) Cf. I, 10, 5. 12, 8. 13, 2. 17, 9. 38, 4. 9. II, 1, 2. 38, 11, 15, 30. IV, 28, 18. V, Prooemium § 7. 17, 7. 19, 10. VI, Prooemium § 9. 19, 7.

einzelnen Kapiteln mühsame Übergänge finden. Es erklärt sich dies dadurch, dass Socrates in den ersten Büchern zusammenhängenden Quellen folgte und so auch leicht in der Lage war, ein zusammenhängendes Geschichtsbild zu bieten. Später musste er dann, wenn der Ausdruck erlaubt ist, hier und da vereinzelte Geschichtsbrocken auflesen, die er dann durch oft recht ungeschickte Übergänge miteinander zu verbinden gezwungen war. Besonders stark tritt diese Erscheinung im 6. und 7. Buche hervor.

Des weiteren sprechen für mündliche Tradition die vielen, in die letzten Bücher eingestreuten, anekdotenhaften Züge. Besonders leicht erkennbar tritt sie z. B. in den Erzählungen über die Kämpfe gegen den Usurpator Johannes (VII, 23) und über den Perserkrieg (VII, 18—20) hervor. Aus der Darstellung der Kämpfe gegen die Perser kann niemand ein zusammenhängendes Bild des Krieges gewinnen. Nur einzelne Episoden werden erzählt, wie Socrates sie von verschiedenen Leuten zusammentragen konnte, die am Kriegsschauplatz an verschiedenen Punkten anwesend waren, ohne doch den leitenden Kreisen anzugehören. In ähnlicher Weise ist auch der Bericht über die Niederwerfung des Johannes sprunghaft und ausserdem wundersüchtig. In solchen Nachrichten, die zahlreich genug sind, werden wir also wohl mit Recht die mündliche Tradition als Quelle ansetzen dürfen.

III. Socrates, Sozomenus und Theodoret.

Auf das Verhältnis des Socrates zu seinen beiden Zeitgenossen, Theodoret und Sozomenus, brauchen wir hier nicht näher einzugehen, da ihre Abhängigkeit von ihm erwiesen ist. Für Theodoret ist dies von Güldenpennig[1]), für Sozomenus von Jeep[2]) geleistet. Letzterer hat allerdings an der entscheidenden Stelle vergessen, auf einen wichtigen Punkt aufmerksam zu machen. Jeep sagt nämlich: „Ich habe schon „— — — — — — — auf die für diese Frage entscheidende „Stelle Socr. I, 10 aufmerksam gemacht. Hier wird nämlich

[1]) Güldenpennig, Theodoret von Kyrrhos, 39 ff.

[2]) Jeep, Quellenuntersuchungen, 139.

„eine Anekdote aus dem Leben Constantin d. Gr. erzählt und „ausdrücklich hinzugesetzt *τούτων οὔτε ὁ Παμφίλου Εὐσέβιος, „οὔτε ἄλλός τις ἐμνημόνευσε πώποτε· ἐγὼ δὲ παρὰ ἀνδρός ἤκουσα „οὐδαμῶς ψευδομένου, ὃς παλαιός τε ἦν σφόδρα, καὶ ὡς ἱστο„ρήσας τὰ κατὰ τὴν σύνοδον ἔλεγεν.* Nichtsdestoweniger hat „dieselbe Geschichte ebenso ohne Angabe der Quelle Sozom. „I, 22. Damit ist natürlich endgültig die Kenntnis des Socrates „seitens des Sozomenos erwiesen." Wenn Sozomenus thatsächlich ebenso erzählte, wäre der Beweis Jeeps allerdings unanfechtbar, doch leider ist dem nicht so. Sozomenus bringt in seinem Bericht nämlich mehrere Namen, die bei Socrates (I, 10) fehlen. Man vergleiche:

Socr. I, 10, 3:	Sozom. I, 22 = Migne 67, 925:
ἐκεῖνος (id est *Ἀκέσιος*) *τὰ ἐπὶ Δεκίου γενόμενα κατὰ τὸν διωγμὸν ἐδίδασκε.*	*Τοῦ δὲ προφέροντος* (id est *Ἀκεσίου*) *τὴν ἐπὶ Δεκίου Ναυάτῳ καὶ Κορνηλίῳ συμβᾶσαν διαφορὰν, καὶ ὡς* — — — — — —

Zur Erklärung dieser Unterschiede — denn ohne eine solche ist natürlich die Abhängigkeit des Sozomenus von Socrates keineswegs erwiesen — hat man früher auf die Historia ecclesiastica des Euseb (VII, 43—46) verwiesen [1]). Hier finden sich die Namen, jedoch völlig auseinandergerissen. Auch schreibt Euseb statt „*Ναύατος*" stets „*Νοούατος*". Die richtige Erklärung finden wir bei Socrates selbst. IV, 28, 2 schreibt er nämlich: „*Ναύατος πρεσβύτερος ὢν τῆς ἐν Ῥώμῃ ἐκκλησίας διε„κρίθη, ἐπειδὴ Κορνήλιος ὁ ἐπίσκοπος τοὺς ἐπιθύσαντας πιστοὺς „ἐν τῷ διωγμῷ, ὃν ὁ βασιλεὺς Δέκιος κατὰ τῆς ἐκκλησίας ἐκίνησεν, „εἰς κοινωνίαν ἐδέξατο*" [2]).

IV. Schluss.

Fassen wir das Gesagte noch einmal kurz zusammen, so ist das Schlussresultat, zu dem wir kommen, folgendes: Socrates schrieb sein Werk in der 1. Hälfte des 5. Jahrh., das 5. Buch

[1]) Migne 67. 925 s.

[2]) Trotz der Arbeiten von Jeep und Güldenpennig ist eine genauere Untersuchung des Sozomenus und Theodoret noch unbedingt notwendig, welche Arbeit ich in nächster Zeit hoffe vollenden zu können.

nach 419. Er vollendete die erste Redaktion ca. 439, die zweite sicher vor 450, vielleicht vor 444. Er benutzte in verständiger Weise die besten und zahlreichsten Quellen, beherrschte seinen Stoff und ordnete ihn geschickt. Seiner Wahrheitsliebe ist unbedingtes Vertrauen zu schenken, seine Objektivität für damalige Zeit bewunderungswürdig. Sein Stil ist absichtlich einfach und schlicht. Seine Zeitgenossen fanden ihn vielleicht unschön, sie mussten den Geschmack an schöner Einfachheit ja durch den Schwulst seiner Vorgänger verloren haben.

II.

Die erhaltenen schriftlichen Hauptquellen des Socrates. (Rufinus, Eusebius, Athanasius.)

---

1. Rufinus.

Migne, Patres Latini. Tom. 21, 467.

Citate der Historia ecclesiastica des Rufinus: I, 12, 8. 15, 1. 4. 19, 14. 20, 20. II, 1, 1. III, 19, 8. IV, 24, 8. 26, 25.

I, 12, 8: „*Ταῦτα δὲ ἐγὼ καὶ — — — — — —, καὶ συντάγματι Ῥουφίνου τινὸς πρεσβυτέρου ἐνέτυχον, Ῥωμαϊκῇ λέξει συγγεγραμμένῳ, ἀφ᾽ ὧν — — —.*"

II, 1, 1: „*Ῥουφῖνος ὁ τῇ Ῥωμαίων γλώττῃ τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἱστορίαν συντάξας — — —.*"

Rufin I.	Socrates.	Rufin I.	Socrates.
1	= I, 4, 5—5, 1.	9	= I, 19, 2—14.
2	cf. I, 8, 18. 19. } [1]	10	= I. 20.
3	cf. I, 8, 13. 14—17. }	11	= I, 25, 1—6. 40, 3. 39, 4. 5.
4	cf. I, 8, 12.		cf. I. 27, 1.
	= I. 11, 1. 2.	12	= I, 37, 3—5. [2]
5	= I, 12. 8, 12. 13.	11 }	cf. II, 2, 1—12.
7	= I, 17, 1—5.	12 }	
8	= I, 17, 5—7. 9. 12. 21.	13	cf. I, 38, 6—8.

[1]) Cf. Cap. IV.

[2]) Cf. Jeep, Quellenuntersuchungen, S. 108 u. Cap. VI.

Rufin I.	Socrates.	Rufin I.	Socrates.
	= I, 38, 10.	39	= III, 20, 10—15.
14	= I, 15. 8, 13.		
15	cf. I, 27, 17.18.	Rufin II.	
16 } 17 }	cf. I, 29, 1—4.[1]	1	= III, 22, 4.5.
		2	cf. III, 13, 4.
17	= I, 27, 19. (?) 29, 5—9.		= IV, 1, 5. (?) 20, 1.
19	cf. II, 23, 1.2. 25, 6.	3	= IV, 24, 1—3.6.7.
	= II, 22, 4. (?) 23, 33—39.		cf. IV. 22, 6. 20, 2.
20	cf. II, 36, 3—37, 1.	4	= IV, 24, 5.12—18.
22	cf. II, 37, 91.92.	5	= IV, 18.
24	= II, 44, 1—6.	6	= IV, 36.
25	cf. II, 35. (§ 2.3.14.) 45, 1.6.	7	= IV, 25, 1—5.9—11.
27	= III, 5.6.	9	= IV, 26, 12—15.16—19. 25.26.
	cf. III, 1, 48. II, 37, 94.		
30	= III, 9. 10, 1.	10	= IV, 29.
31	= III, 10, 2.	11	= IV, 30.
32	cf. III, 12, 5—7.	12	= V, 11, 3.
	= III, 13, 1.2.	13	cf. IV, 35, 1.2.
33	= III, 19, 1. (?)	14	cf. V, 11, 6—8.
34	= III, 14, 1—6.	15	= V, 11, 4—6.10.
35	= III, 18. 19, 2.3.		cf. V, 11, 10.
36	= III. 19, 4—10. 21, 13.	21	= V, 3. (?) VI, 1. (?)
37	= III, 20, 1—8.	33	= V, 25, 11—25. I, 20, 20.[2]
38	= III, 20, 8.9.		

Für den Hauptzweck der folgenden Untersuchungen genügt die voranstehende Tabelle. Da aber gerade die Art und Weise, wie Socrates den Rufinus behandelt, in mancher Beziehung interessant ist, so mögen hierüber einige Worte folgen, die zugleich eine Ergänzung dessen bilden werden, was im Einleitungskapitel (S. 10 ff.) über die Kritik des Socrates gesagt ist.

Um die Stellung zu kennzeichnen, die Socrates dem Rufin gegenüber einnimmt, muss man ausgehen von Socr. II, 1, 1—4. „*Ῥουφῖνος ὁ τῇ Ῥωμαίων γλώττῃ τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἱστορίαν* „*συντάξας περὶ τοὺς χρόνους ἐπλανήθη*. — — — — (Auf„zählung der Fehler des Rufin.) — — — — *Ἡμεῖς οὖν πρότε*„*ρον Ῥουφίνῳ ἀκολουθήσαντες τὸ πρῶτον καὶ τὸ δεύτερον τῆς*

[1]) Cf. Cap. I. S. 13.

[2]) Jeep, Quellenuntersuchungen S. 108, Anm. 3 hat die Übereinstimmung von Socr. 1, 20. 20 mit Ruf. II, 33 nicht bemerkt.

„ἱστορίας βιβλίον ᾗ ἐκείνῳ ἐδόκει συνεγράψαμεν. ἀπὸ δὲ τοῦ „τρίτου ἄχρι τοῦ ἑβδόμου βιβλίου τὰ μὲν παρὰ Ῥουφίνου λαβόν-„τες, τὰ δὲ ἐκ διαφόρων συναγαγόντες, τινὰ δὲ καὶ παρὰ τῶν ἔτι „ζώντων ἀκούσαντες ἐπληρώσαμεν. Ὕστερον μέντοι συντυχόντες „Ἀθανασίου συντάγμασιν, ἐν οἷς — — — — (Inhaltsangabe „der Apologia contra Arianos cf. Kap. II. S. 26.) — — — — „ἔγνωμεν δεῖν πιστεύειν μᾶλλον τῷ πεπονθότι καὶ τοῖς γινομένων „τῶν πραγμάτων παροῦσιν, ἢ τοῖς καταστοχασαμένοις αὐτῶν „καὶ διὰ τοῦτο πλανηθεῖσιν. Ἔτι μὴν καὶ ἐπιστολῶν τῶν τότε „διαφόρων [1]) ἐπιτετυχηκότες, ὡς οἷόν τε τὴν ἀλήθειαν ἀνιχνεύσαμεν. „διὸ ἠναγκάσθημεν τὸ πρῶτον καὶ τὸ δεύτερον βιβλίον ἄνωθεν „ὑπαγορεῦσαι, συγχρώμενοι καὶ ἐν οἷς ὁ Ῥουφῖνος οὐκ ἐκπίπτει „τοῦ ἀληθοῦς."

Nach diesen Worten hat sich Socrates in der 1. Auflage seines Werkes, wenigstens in den beiden ersten Büchern, eng an Rufinus angelehnt, dann auf Grund der aus Athanasius und Sabinus gewonnenen Erkenntnis dieselben umgearbeitet, ohne aber in dem, worin ihm der Aquileienser die Wahrheit zu sagen schien, von ihm abzuweichen. Diese Worte werden wir nicht nur im vollsten Masse bestätigt finden, sondern wir werden sehen, dass das Misstrauen des Socrates gegen Rufin sogar bedeutend weiter geht, als es hiernach zunächst scheinen möchte, ja dass er diesem sogar an Stellen, wo er Rufin benutzt, direkt Ausdruck verleiht.

Nur die wichtigsten Indizien können hier zur Besprechung kommen.

I, 15 wird bei Socrates über die Kindheit des grossen Athanasius Bericht erstattet. Eine zweimalige Nennung des Rufin [§ 1 und 4] beweist, dass dieser hier Quelle ist, worüber auch eine Vergleichung mit Rufin I, 14 aufklärt. Zum Schluss fügt dann Socrates hinzu (I, 15, 4): „Ταῦτα μὲν ὁ Ῥουφῖνος „περὶ αὐτοῦ Ἀθανασίου ἐν τοῖς συντάγμασιν ἑαυτοῦ εἴρηκεν. „οὐκ ἄπεικὸς δὲ γενέσθαι· καὶ γὰρ πολλὰ τοιαῦτα „γενόμενα πολλάκις ἐφεύρηται."

Wer hier eine Anerkennung des Rufin herauslesen will, verkennt die Meinung unseres Autors völlig. Socrates hegt an

---

[1]) id est Sabinus. Cf. Cap. I S. 6 Anm. 1.

der Glaubwürdigkeit der Erzählung starken Zweifel, da er nirgend sonst eine Bestätigung findet; mag sie aber auch nicht völlig übergehen, weil sie sich auf den interessanten Athanasius bezieht. Um aber nicht in den Verdacht zu kommen, er sei der Verfasser, hilft er sich mit obigem Citat und doppelter Quellenangabe.

Sodann findet Socrates bei Rufin I, 17 eine lange Aufzählung von Klagepunkten, die zu Tyrus gegen Athanasius vorgebracht seien. Athanasius in der Apologia contra Arianos [1]) bestätigt ihm nur die den Arsenius betreffende Klage. Diese behält Socrates bei und folgt in ihr Rufin (Socr. I, 27, 17—19. 29, 5—9 = Ruf. I, 15. 17). In allen anderen Punkten dagegen schliesst er sich Athanasius an und macht die ganze übrige Erzählung des Aquileiensers mit den Worten ab: *„οἷα δὲ φιλεῖ ἐν τοῖς τοιούτοις γίνεσθαι, ἄλλοι ἄλλα κατηγόρουν „αὐτοῦ“* (I, 27, 19). Besonders auffällig dabei ist, dass Socrates sogar die charakteristische Erzählung übergeht, wie Athanasius die Verleumdungen einer Dirne zu schanden macht. Dieselbe findet sich bei Rufin I, 17.

Wie auffällig das Verhalten des Socrates in seinem Bericht über die Synode von Alexandria (III, 7) und in den angrenzenden Partien Rufin gegenüber ist, wurde schon in dem Einleitungskapitel S. 11 erwähnt.

Zu diesen Einzelheiten tritt noch hinzu, dass wir in den beiden ersten Büchern fast kein Rufin angehöriges Kapitel unverändert vorfinden. Bald zeigen sich starke Zusätze oder doch Umänderungen (I, 8, 14—19. 11. 12. 17. 25. 37. II, 2, 1—12. 23, 33—39). Socrates hat sich also die Nachrichten des Rufin erst durch andere bestätigen lassen; bald wie Entschuldigung klingende Citate (I. 12, 8. 15, 1. 4. 19, 14. 20, 20. III, 19, 8. IV, 24, 8); dann wieder werden einzelne allzu wunderliche Züge übergangen (I, 8, 14—17. 11, 1. 2. 27, 17—19); weiterhin eine ganze Anzahl von Kapiteln ausgelassen, und zwar hauptsächlich solche, die wirklich historische Thatsachen enthalten (Ruf. I, 5. 6. 15. 20. 21. 28. 29); und endlich versiegt Rufin

[1]) Apologia cap. 60 ff. = Migne 25, 357 ff.

als Quelle eigentlich völlig; von Ruf. II, 14—34 ist fast nichts mehr benutzt; im ganzen 5. Buch des Socrates sind nur 2 Stellen auf Rufin zurückzuführen (Socr. V, 11, 3—6. 10 = Ruf. II, 12. 15; V, 25, 11—15 = II, 33), und die in ihnen geschilderten Ereignisse spielen im Westen.

---

2. Eusebius Pamphili.

Citate der Vita Constantini des Euseb (ed. Heinichen, Leipzig 1869): I, 1, 2. 8, 4. 20. 27. 16, 4. 23, 6. II, 21, 2. V, 22, 24. VII, 32, 14. [I, 1, 2. „*Γράφων δὲ ὁ αὐτὸς εἰς τὸν βίον Κωνσταντίνου* — — — —“]

Citate seiner Historia Ecclesiastica (ed. Dindorf, Leipzig 1871): I, 1, 1. 22, 2. V, 22, 17. VII, 36, 3 [I, 1, 1. „*Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου ἐν ὅλοις δέκα βιβλίοις τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἱστορίαν ἐκθέμενος,* — — — —“]

Citate seiner Schrift „*Πρὸς Μάρκελλον*“, sonst bekannt unter dem Titel „De ecclesiastica theologia“ (Migne 24, 825): I, 36, 9. II, 20, 14. 21, 6. 13. 22.

Vita I.	Socrates I.	Vita I.	Socrates I.
26.	= 2, 3.	42, 1. 2.	= 3, 1.
27, 1. 2.	= 2, 3.	42, 2.	cf. 2, 9.
28.	= 2, 4.	49.	= 3, 3.
28, 2.	cf. 2, 5.	50, 1.	cf. 2, 8.
29.	= 2, 6.	50, 2.	= 3, 3.
30.	= 2, 7.	51, 1.	= 3, 4.[1]
32, 3.	= 2, 7.	52.	= 3, 4.
33, 1.	= 2, 2.	Vita II.	
35.	= 2, 2.	1, 2.	= 3, 2. 3.
38, 1. 2.	= 2, 7.	3, 1.	= 4, 1. 2. (?)
39, 3.	cf. 2, 8.	46, 1—3.	= 9, 47—49.
41, 3.	= 2, 9.	61, 4. 5.	= 6, 1. 2. 35.

[1]) Cf. Jeep, Quellenuntersuchungen, S. 106. Jeep hat schon erkannt, dass Socr. I, 3, 4 durch ein Missverständnis aus Euseb. „Vita“ I, 51 entstanden zu sein scheint.

Vita II.	Socrates I.	Vita III.	Socrates I.
62.	= 6, 36.	54, 2.	cf. 18, 10. 11.
63.	= 7, 1.		= 16, 4.
64.	= 7, 3.	55.	= 18, 10. 11.
69—72.	= 7, 3—20.	56 ff.	= I, 3, 1.
73.	= 8, 1. 2.	56, 1.	cf. 18, 10. 11.
Vita III.		58.	= 18, 7—9.
5, 1.	= 8, 2.	59, 2. 3.	= 24, 5. 6.
5, 2.	cf. 8, 3.	60, 61.	= 24, 7.
6.	= 8, 4.	Vita IV.	
7—9.	= 8, 5—11.	5.	= 18, 4.
9.	= 8, 27.	16.	= 18, 1.
10, 3. 5.	= 8, 17.	25.	= 18, 1—3.
11.	= 8, 18.	36.	= 9, 51—55.
13.	= 8, 21—24.	38.	= 18, 13.
13, 2.	= 8, 28. 31. II, 21, 3.	40—42.	cf. I, 28, 1. 2.
14, 1.	= II, 21, 3.	40.	cf. 37, 1.
14.	= 8, 23. 31.	40, 1.	= 38, 12. 13.
17—20.	= 9, 32—46.	40, 1. 3.	= 38, 1. 2.
18. 19.	cf. V, 22, 23. 24.	41, 2. 3.	= 38, 1. 2.
19, 1.	= V, 22, 25—27.	42, 3.	cf. 28, 2.
22.	= 16, 1.	43, 1.	cf. 33, 1.
23.	= 23, 6.	47.	cf. 16, 1. 28, 2.
25.	cf. 16, 1.	51, 1.	= 38, 12. 13.
29—32.	= 9, 56—63.	56, 4.	= 18, 12.
30 ff.	= 17, 10.	57.	= 18, 12.
33.	= 17. 7.	58.	= 16, 2. (?)
33, 1.	= 17, 11. 33, 1.	60, 2.	= 40, 2.
43.	= 17, 11.	61, 1. 3.	= 39, 1. 2.
43, 1. 2.	= VII, 32, 15. 16.	62, 4.	= 39, 2.
44.	= 17, 13.	63, 3.	= 39, 3.
45.	= 17, 12.	66, 1.	= 40, 1.
46, 1.	= 17, 13.	67, 1. 2.	= 40, 1.
47, 1.	= 17, 13.	70.	= 40, 2.
51, 53.	= 18, 5. 6.		

Historia ecclesiastica.	Socrates.	Πρός Μάρκελλον.	Socrates.
V, 23. 24, 9—11.	= V, 22, 14—17.	I, (8). 9.	= II, 21, 7—9.
VI, 11, 1. 2.	= VII, 36, 3.	I, 10.	= II, 21, 10—12.
VII, 31.	= I, 22, 2.	III, 2.	= II, 21, 14—21.

Über die Benutzung der „Vita Constantini“ durch Socrates ist nach der voranstehenden Tabelle nichts zu sagen. Die

„Historia ecclesiastica“ ist von unserem Autor nicht eigentlich benutzt worden, welchen Ausdruck Jeep noch gebraucht [1]). Die beiden ersten in der Tabelle genannten Stellen (V, 22, 14—17. VII, 36, 3) dienen nur als Belegstellen in längeren Exkursen. Die letzgenannte (I, 22, 2) ist von Socrates nur als Einleitung zu einer sonst von Euseb unabhängigen Erzählung verwertet worden und mit einer leichten Polemik gegen diesen verknüpft. Socrates fühlt sich eben, wie er dies auch in der Einleitung des 1. Buches (I, 1, 1) ausspricht, so vollständig als Fortsetzer der Kirchengeschichte des Euseb, dass er auf eine Benutzung derselben gänzlich verzichtet. Andrerseits beweisen aber die drei ganz beiläufig hingeworfenen Citate, dass er dies umfangreiche Werk genau kannte.

Die von Socrates unter dem Titel „*Πρὸς Μάρκελλον*“ citierte Schrift ist das uns als „De ecelesiastica theologia“ [2]) bekannte Werk des Euseb. Es geht dies aus den wörtlichen Citaten des Socrates II, 21 hervor, die sich hier I, 8. 9. 10. III, 2 finden. Wir kennen eine andere Schrift des Euseb unter dem Titel „Contra Marcellum“ [3]). Dieselbe umfasst aber nur zwei Bücher, während Socrates immer ausdrücklich von dreien spricht (I, 38, 9. II, 20, 14. 21, 13). Auch hier kann von einer eigentlichen Benutzung durch Socrates nicht die Rede sein, was auch bei dem rein dogmatischen Charakter dieser Schrift natürlich ist. Zur Verwertung ist sie, wie die Tabelle zeigt, nur in einem Kapitel gekommen (II, 21) und hier nur, um Euseb gegen den Vorwurf, er sei ein versteckter Arianer, zu verteidigen.

III, 23, 38 wird sodann bei Socrates ein uns verloren gegangenes Werk des Cäsarienser erwähnt, das gegen die Schriften des Porphyrius polemisierte. Ich bringe die Stelle, die einzige, an der das Buch von Socrates genannt wird, statt weiterer Worte hier zum Abdruck. Derselben möge sich III, 7, 9. 10 anschliessen, der zu Folge Euseb mit Pamphilus zusammen eine Biographie des Origenes geschrieben haben soll,

---

[1]) Jeep, Quellenuntersuchungen, S. 106.
[2]) Migne 24, 825.
[3]) Migne 24, 707.

und IV, 27, 6, die mit der letztgenannten in engstem Zusammenhange zu stehen scheint.

Socr. III, 23, 38.

„[*Νῦν δὲ, ὡς ἔοικε, τὰ αὐτὰ Πορφυρίῳ πέπονθεν·*] *ἐκεῖνος* „*μὲν γὰρ πληγὰς ἐν Καισαρείᾳ τῆς Παλαιστίνης ὑπό τινων Χρισ*„*τιανῶν εἰληφὼς, καὶ μὴ ἐνεγκὼν τὴν ὀργὴν, ἐκ μελαγχολίας τὸν* „*μὲν Χριστιανισμὸν ἀπέλειπε· μίσει δὲ τῶν τυπτησάντων αὐτὸν* „*εἰς τὸ βλάσφημα κατὰ Χριστιανῶν γράφειν ἐξέπεσεν, ὡς αὐτὸν* „*Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου ἐξήλεγξεν, ἀνασκευάσας τοὺς λόγους αὐτοῦ.*“

Socr. III, 7, 9. 10.

„*Μάρτυρες τούτων ἀξιόπιστοι ὅ τε ἱερὸς Πάμφιλος καὶ ὁ ἐξ* „*αὐτοῦ χρηματίζων Εὐσέβιος. Ἄμφω γὰρ κοινῇ τὸν Ὠριγένους* „*παρατιθέμενοι βίον, καὶ προς τοὺς ἐκ προλήψεως ἀπεχθανομέ*„*νους πρὸς τὸν ἄνδρα ἀπαντῶντες, ἐνδόξοις βιβλίοις ἀπολογίαν* „*ὑπὲρ αὐτοῦ ποιούμενοι, οὐ πρῶτον Ὠριγένην ἐπὶ ταύτην τὴν πραγμα*„*τείαν ἐλθεῖν φασὶν, ἀλλὰ τὴν τῆς ἐκκλησίας μυστικὴν ἑρμηνεῦσαι* „*παράδοσιν.*“

Socr. IV, 27, 6.

„*Μέμνηται δὲ αὐτοῦ* (Gregorius Thaumaturgos) *καὶ Πάμφι*„*λος ὁ μάρτυς ἐν τοῖς περὶ Ὠριγένους πονηθεῖσιν αὐτῷ βιβλίοις,* „*ἐν οἷς καὶ συστατικὸς λόγος Γρηγορίου εἰς Ὠριγένην παράκειται.*“

---

3. Athanasius.

Migne. Tom. 25. 26.

Citat der Apologia contra Arianos: II, 1, 3. „*Ὕστερον μέντοι συντυχόντες Ἀθανασίου συντάγμασιν, ἐν οἷς τὰ καθ' ἑαυτὸν ὀδύρεται πάθη καὶ ὅπως διὰ τὴν διαβολὴν τῶν περὶ Εὐσέβιον ἐξωρίσθη, ἔγνωμεν* — — —.“

Citat der Schrift De synodis: II, 37, 30. „— — — *μάλιστα δὲ Ἀθανάσιος, δι' ὧν πρὸς τοὺς ἑαυτοῦ γνωρίμους ἐπιστέλλων* [*τοιάδε κατὰ λέξιν φησίν*].“

Citate der Apologia de fuga sua: II, 28, 2. III, 8, 1.

[II, 28, 2. „ἀπολογητικὸς περὶ τῆς φυγῆς ἑαυτοῦ λόγος.“]

Citate der Vita S. Antonii: (I, 21) IV, 23, 12. „— — — ὥς φησιν ἐν τῷ βίῳ Ἀντωνίου ὁ τῆς Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπος Ἀθανάσιος“.

Contra Arianos.	Socrates.	Contra Arianos.	Socrates.
1.	= II, 20, 5.	65.	= I, 27, 20. 21. 28, 3. 4.
	cf. II, 12, 4. 24, 5.		29, 1—4.[1])
2.	cf. II, 12, 4. 24, 5.		cf. I, 30.
3—19.	cf. II, 17, 6.	66.	cf. I, 30.
6.	= I, 24, 9. 23, 2. 3.	67.	cf. I, 27, 21.
7.	= II, 3, 5. 6.	68.	= I, 27, 5.
9.	= I, 35, 2.	69.	cf. I, 27, 18. 32, 3.
	cf. I, 35, 1—3.	70.	cf. I, 30.
13.	= I, 31, 2.	71.	= I, 28, 3. 4. 31, 1.
	cf. I, 31, 3.	72.	= I, 31, 2. 3.
18.	= II, 17, 1—3.	77.	= I, 31, 4.
20.	cf. II, 17, 5.	80.	cf. I, 31, 3. 4.
	= II, 11, 7.	82.	= I, 31, 4. 32, 1.
21—35.	cf. II, 17, 7—9.	83.	= I, 27, 15. 31, 5. 32, 1. 2.
21.	= II, 17, 7.	84.	= I, 33, 1.
23.	cf. II, 17, 8.	85.	cf. I, 27, 13.
25.	= II, 20, 6.	86.	= I, 33, 3—34, 12.
27.	= II, 17, 8.	87.	= I, 35, 1—3. II, 2, 12
29.	= II, 20, 6.		3, 1—4.
35.	cf. II, 17, 7.	De synodis.	
47.	= I, 36, 9.		
51.	= II, 23, 4—14.	3. 4.	= II, 37, 31—49.
52.	= II, 23, 15—21.	8.	= II, 37, 14—24.
53.	= II, 23, 26—32.		cf. II, 37, 15.
54.	= II, 23, 33.	9.	= II, 37, 25—29. 51. 53.
54—56.	= II, 23, 44—58.	10.	= II, 37, 54—74.
57.	= II, 24, 1—3.	11.	= II, 37, 51.
58.	= II, 24, 4—6.	15.	cf. I, 9, 16.
59.	= I, 6, 36—39.	18.	= I, 36, 2. 3.
	23, 3. 4. 27, 2—4.	21.	cf. I, 33, 2.
	cf. I, 24, 9.	22.	= I, 33, 2. (?) II, 10, 2
60.	= I, 27, 8—10.	23.	= II, 10, 9—18.
61. 62.	cf. I, 27, 10.	25.	cf. II, 8, 3. 5.
63.	cf. I, 27, 13—18.		= II, 18, 1. 2. 3—6.
64.	= I, 27, 15.	26.	= II, 19, 1—28.

[1]) Cf. Cap. I S. 13 ff.

De synodis.	Socrates.	De fuga sua.	Socrates.
27.	= II, 30, 5—30.	(7.) 8.	= III, 8, 3—12.
28.	= II, 30, 31—41.	9.	= III, 8, 13. 14.
29.	= II, 30, 47—49.	10.	= III, 8, 15—17.
30.	= II, 41, 8—16.	11.	= III, 8, 18—25.
	= II, 43, 9. (?)	12.	= III, 8, 26—32.
31.	= II, 45, 9—11.	13.	= III, 8, 33—41.
	cf. II, 47, 1—3.	15.	= III, 8, 42.
55.	= II, 37, 78—87.	22.	= III, 8, 43.
		24.	= II, 11, 1—5.
De fuga		26.	= II, 26, 9. 10.
sua.			
1.	= II, 26, 9.	Vita	
3.	= II, 26, 6—8.	S. Antonii.	
4.	= II, 37, 91.	Vita	cf. I, 21.[1])
5.	= II, 31, 1—4.	60.	cf. IV, 23, 12.
6. 7.	= II, 28, 1—15.	60.	= IV, 23, 15. 16.

Zu obiger Tabelle ist noch Folgendes zu bemerken. Der von Socrates II, 23, 15—32 mitgeteilte Brief des römischen Bischofs Julius an die Bewohner von Alexandria, der sich in der Apologia contra Arianos cap. 52/3 findet, zeigt in den Paragraphen 21—26 gegen die uns überkommene Version des Athanasius eine Plusstelle. Der Inhalt derselben ist völlig belanglos, es sind leere Lobworte auf Athanasius. Trotzdem kann hier an der Benutzung der Apologia nicht gezweifelt werden, schon weil die ganzen umliegenden Teile auf die Apologia zurückgehen (23, 4—14 = 51. [23, 15—21 = 52. 23, 26—32 = 53.] 23, 33 = 54. 23, 44— 58 = 54—56). Wir sind demnach gezwungen hier in den uns überlieferten Handschriften des Athanasius eine zufällige Lücke anzunehmen, die durch Socrates II, 23, 21—26 zu füllen wäre[2]).

Über den von Socrates I, 13, 12 citierten, für uns sonst verlorenen Synodicus des Athanasius wird in einem späteren Abschnitte zu handeln sein[3]).

An zwei Stellen des 6. Buches[4]) bezieht sich sodann So-

[1]) Cf. Cap. I S. 6 u. 10 Anm. 4.
[2]) Cf. Socrates ed. Hussey, Bd. III, 158 (23, 22).
[3]) Cf. Cap. VI.
[4]) Socr. VI, 9, 13. 13, 9. 10.

crates auf ein sonst unbekanntes Werk des Alexandriners; nach dem Titel, den er demselben gibt, müssen wir auf die „orationes contra Arianos" schliessen; er nennt nämlich die Schrift an beiden Stellen: „*οἱ κατὰ Ἀρειανῶν λόγοι.*" Da sich aber weder in den orationes noch in einem anderen uns erhaltenen Werke des Athanasius Spuren finden, die auf die Citate des Socrates passen, so werden wir wohl annehmen müssen, dass unser Autor eine sonst verschollene Schrift des Alexandriners benutzt habe. Ich lasse die betreffenden Stellen im Druck folgen.

Socr. VI, 9, 13.

„[— — — *μόνοις δὲ τοῖς Ὠριγένους βιβλίοις δῆθεν μεμφό-*
„*μενος*·] *οἷς πρὸ αὐτοῦ Ἀθανάσιος μάρτυσι τῆς οἰκείας πίστεως*
„*ἐν τοῖς κατὰ Ἀρειανῶν λόγους ἐχρήσατο πολλάκις.*"

Socr. VI, 13, 9. 10.

„*Ἀθανάσιος δὲ,* — — — —, *ἐν τοῖς κατὰ Ἀρειανῶν λόγοις*
„*μεγάλῃ τῇ φωνῇ μάρτυρα τῆς οἰκείας πίστεως τὸν ἄνδρα καλεῖ,*
„*τοὺς ἐκείνου λόγους τοῖς ἰδίοις συνάπτων, καὶ λέγων· Ὁ Θαυ-*
„*μαστὸς, φησὶ, καὶ φιλοπονώτατος Ὠριγένης, τάδε περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ*
„*θεοῦ τῇ ἡμετέρᾳ δόξῃ μαρτυρεῖ, συναΐδιον αὐτὸν λέγων τῷ πατρί.*"

Eine für die Datierung der Apologia de fuga sua interessante Stelle möge sich hier anschliessen:

Socr. III, 8, 1.

„*Ἀθανάσιος δὲ καὶ τὸν περὶ τῆς φυγῆς ἀπολογητικὸν λόγον*
„*πάλαι πεπονημένον αὐτῷ ἐπὶ τῶν παρόντων τότε διεξῆλθεν.*"

Da diese Stelle von Socrates in engem Zusammenhange mit der Synode zu Alexandria vom Jahre 362 (III, 7) gebracht wird, so wäre die erste Publizierung dieser Schrift des Athanasius ca. in das Jahr 362 zu setzen. Woher Socrates diese Nachricht genommen hat, war bisher nicht zu ermitteln. Möglich wäre es, dass er sie in der Überschrift seines Exemplars der Apologia de fuga sua vorfand.

Zum Schluss endlich ist noch auf Folgendes aufmerksam zu machen. Aus der Tabelle geht hervor, dass Socrates nur eine ziemlich geringe Zahl der Schriften des Athanasius benutzt hat. Unter den nicht benutzten Werken nun sind einige, bei denen dies schon an sich auffällig erscheinen kann, und bei denen an der Hand einiger Stellen leicht der Verdacht

aufkommen könnte, dass sie von Socrates eingesehen seien. Es sind dies die Schriften:

De decretis Nicaenae synodi = Migne 25, 416
und die
Historia Arianorum ad monachos = Migne 25, 696.

I, 8, 35—54 führt Socrates den Brief des Eusebius von Cäsarea an, in dem dieser seine Gemeinde von den Vorgängen auf dem Konzil zu Nicäa unterrichtet. Derselbe Brief ist von Athanasius an den Schluss der „de decretis" gesetzt[1]). Der Übergang nun, den Socrates I, 8, 34 zu diesem Briefe bringt, zeigt einige Verwandtschaft mit cap. 3 der Schrift des Athanasius. Da aber die Ähnlichkeit nicht so gross ist, dass man unbedingt gezwungen ist, hier eine Abhängigkeit des Socrates von Athanasius anzunehmen, da ferner der Übergang sehr wohl als selbständig von Socrates aus dem Brief geschöpfte Einleitung sich erklären lässt, und da endlich Socrates nirgend sonst eine Bekanntschaft mit den „de decretis" zeigt, — so werden wir auch hier von einer Abhängigkeit von dieser Schrift abzusehen haben. Die betreffenden Stellen lauten:

Socr. I, 8, 34.

τότε δὲ ἐν τῇ συνόδῳ, Εὐσέβιος ὁ τὴν Παμφίλου προσωνυμίαν ἔχων, καὶ τῆς ἐν Παλαιστίνῃ Καισαρείας τὴν ἐπισκοπὴν κεκληρωμένος, μικρὸν ἐπιστήσας, καὶ διασκεψάμενος εἰ δεῖ προσδέξασθαι τὸν ὅρον τῆς πίστεως, οὕτως ἅμα τοῖς πολλοῖς πᾶσι συνῄνεσέν τε καὶ συνυπέγραψεν· καὶ τῷ ὑπ' αὐτὸν λαῷ ἔγγραφον τὸ ὅρον τῆς πίστεως διεπέμψατο, τὴν τοῦ ὁμοουσίου λέξιν ἑρμηνεύσας, ἵνα μηδὲ ὅλως τὶς ὑπόνοιαν ἀνθ' ὧν ἐπέστησεν ἔχῃ περὶ αὐτοῦ — — —.

De decretis Nicaenae synodi 3 = Migne 25, 420.

Καί τό γε παράδοξον, Εὐσέβιος ὁ ἀπὸ Καισαρείας τῆς Παλαιστίνης, καί τι πρὸ μιᾶς ἀρνούμενος, ὅμως ὕστερον ὑπογράψας, ἐπέστειλε τῇ Ἐκκλησίᾳ ἑαυτοῦ, λέγων ταύτην εἶναι τῆς Ἐκκλησίας τὴν πίστιν καὶ τῶν Πατέρων τὴν παράδοσιν· πᾶσί τε φανερῶς ἔδειξεν, ὅτι πρότερον ἐσφάλλοντο — — — — —

[1]) Migne 25, 476. Abgedruckt ist der Brief aber unter den Werken des Euseb: Migne 20, 1536.

Ganz ähnlich verhält es sich mit der „historia Arianorum“. Auch hier könnte eine Stelle zu der Annahme der Abhängigkeit verleiten. Dieselbe lässt sich jedoch durch die nachweislich benutzte „Apologia de fuga sua“ erklären, so dass hier noch weniger an eine Benutzung der Historia durch Socrates gedacht werden kann. Zur Verdeutlichung lasse ich auch hier die betreffenden Nachrichten abdrucken.

Historia 7 = Migne 25, 701.	Socr. II, 26, 6.	De fuga sua 3 = Migne 25, 648.
Καὶ τὸ μὲν πρῶτον [Παῦλος] εἰς τὸν Πόντον ἐξωρίσθη — — — — — — — — — — — καὶ τὸ τέταρτον εἰς Κούκουσον τῆς Καππαδοκίας περὶ τὰ ἔρημα τοῦ Ταύρου· ἔνθα καὶ ὡς οἱ συνόντες ἀπήγγειλαν, ἀποπνιγεὶς παρ' αὐτῶν, ἐτελεύτησε.	*Καὶ πρῶτον μὲν τῆς Κωνσταντίνου πόλεως τὸν ἐπίσκοπον Παῦλον ἐξόριστον γενέσθαι ἐκέλευσεν, ὃν οἱ ἀπαγαγόντες ἐν Κουκουσῷ τῆς Καππαδοκίας ἀπέπνιξαν. Μαρκέλλου δὲ — — — — — Λούκιος δὲ — — — — — ἐν εἱρκτῇ διεφθάρη.*	*— — — — καὶ τὸν μετ' αὐτὸν Λούκιον — — — — καὶ Ἄγκυρα μὲν διὰ Μάρκελλον — — — — — — — — — — — Τὸν γὰρ τῆς Κωνσταντινουπόλεως ἐπίσκοπον Παῦλον διώξαντες καὶ εὑρόντες, προφανῶς ἀποπνιγῆναι πεποιήκασιν ἐν τῇ λεγομένῃ Κουκουσῷ τῆς Καππαδοκίας.*

III.

Chronikale Elemente.

1. Die Chronik von Constantinopel.

In grosser Zahl finden wir bei Socrates kurze historische Notizen nicht ekklesiastischer Art, die in der Regel mit dem Konsulat, meist auch mit dem Monatstage datiert sind. Dieselben zeigen in ihrer ganzen Formulierung einen so einheitlichen Charakter, dass sie unbedingt einer und derselben schriftlichen Quelle entstammen müssen, welche aber unmöglich ein zusammenhängendes Geschichtswerk gewesen sein kann. Dazu sind die meisten dieser Angaben zu kurz und zu formelhaft abgefasst, dazu auch sind Nachrichten, die inhaltlich nichts miteinander zu thun haben, ohne jeden Übergang zu nahe aneinandergerückt (IV, 10. 11, 1. 3. 4).

Aus der Zeit des Socrates ist uns nur eine Quelle, und diese in Fragmenten, überliefert, deren Charakter und Form zu diesen Nachrichten unseres Autors passt. Es ist dies die Chronik von Constantinopel. Die wichtigsten Reste derselben finden sich bei Hydatius [1]) und im Chronicon Paschale [2]), in stärkerer Umarbeitung bei Marcellinus Comes [3]) und Hieronymus [4]); doch haben sie ausserdem noch viele andere Schrift-

---

[1]) Mommsen, Chronica minora I, 1, S. 197 ff.
[2]) Chronicon Paschale ed. Dindorf.
[3]) Mommsen, Chronica minora II, S. 37 ff.
[4]) Eusebii Chronicorum libri duo. ed. A. Schoene. Berlin 1875.

steller benutzt, so dass wir uns ein ganz genaues Bild des verlorenen Originals rekonstruieren können, ja wir können fast annehmen, dass uns kaum irgend eine wichtigere Nachricht verloren gegangen sei [1]). Wenn wir demnach die charakteristischen Kennzeichen der Chronik in den Nachrichten des Socrates wiederfinden, so werden wir mit Sicherheit sagen können: Socrates hat ein Exemplar der Chronik benutzt. Andrerseits werden wir aber auch nur solche Notizen des Socrates der Chronik zuweisen dürfen, die wir bei irgend einem ihrer Vertreter zum mindesten ähnlich vorfinden.

Der erste Teil der Chronik kommt für uns hier nicht in Betracht. Er knüpft direkt an die altrömische Tradition an und zwar derartig, dass in ihm einfach römische Fasten, vielleicht die capitolinischen, kopiert sind.

Von der Zeit Constantins d. Gr. an werden dann die Nachrichten genauer und gewinnen zugleich einen anderen Lokalcharakter. Neben die einfache Aufzählung von Konsulnamen treten kurze Notizen des verschiedenartigsten Inhalts, die im weiteren Verlaufe des Werkchens immer häufiger mit Tagdaten versehen sind. Da finden wir sorgfältig, aber immer in kurzer, formelhafter Abfassung verzeichnet: den Regierungsantritt und Tod der verschiedenen Herrscher (Hydatius 306. 337. 361. 363. 364. 375. 378. 379); Ernennungen von Cäsaren (Hydatius 351. 355); Familiennachrichten, wie die Geburt eines Prinzen etc. (Hydatius 366. 384); Erhebungen von Aufrührern und ihre Niederwerfung (Hydatius 350. 351. 353. 365); Schlachten und Friedensschlüsse (Hydatius 341. 363. 366. 376. 378. 380. 382); Wunder- und Naturereignisse (Hydatius 341. 351. 358. 365. 367. 368). Neben diese allgemeineren Notizen treten dann noch manche andere, meist von spezifisch constantinopolitanischem Lokalcharakter: Einzüge und Beisetzungen von Herrschern, Bauten in Constantinopel, Beamtenernennungen, Überführungen von Heiligengebeinen etc. etc. (Hydatius 356. 357. 359. 360. 378. 380. 383).

Alle diese Nachrichten finden wir auch bei Socrates wieder.

[1]) Seeck, Jahrb. für klass. Philol. 1889, Heft 8 u. 9. S. 607.

Es fehlen allein, worüber noch später zu sprechen sein wird, die Überführungen von Heiligengebeinen [1]).

Man vergleiche mit den obengenannten Stellen folgende Citate aus Socrates: Regierungsantritt und Tod von Herrschern (I, 2, 1. 40, 3. II, 47, 4. III, 21, 17. 22, 1. 26, 5. IV, 31, 6. 38, 7. V. 3, 3.); Ernennungen von Cäsaren (II, 28, 21. 34, 5.); Familiennachrichten, wie die Geburt eines Prinzen etc. (IV, 10. V, 12, 3.); Erhebungen von Aufrührern und ihre Niederwerfung (II, 25, 7. 9. 32, 2. 7. 8. IV, 3, 1. 5.); Schlachten und Friedensschlüsse (II, 10, 21. III, 21, 17. IV, 9, 8. 34, 1. 2. 38, 6. 7. V, 1, 1. 6, 2. 10, 4.); Wunder und Naturereignisse (II, 10, 22. 28, 22. 39, 2. 3. IV, 3, 4. 11, 1. 4.); Einzüge und Beisetzungen von Herrschern, Bauten in Constantinopel, Beamtenernennungen, — etc. etc. (II, 41, 1. 43, 11. IV, 38, 1. V, 6, 6. cf. VI, 1, 3. Chronicon Paschale und Marcellinus Comes 395).

Wer obige Stellen miteinander verglichen hat, wird aus ihnen nun aber nicht nur erkannt haben, dass die Nachrichten des Socrates mit denen des Hydat, der für uns der reinste und vollständigste Vertreter der Chronik ist, inhaltlich genau übereinstimmen, sondern dass sie auch formell die grösste Verwandtschaft zeigen. Beide Autoren bringen ihre Notizen in ganz kurzer, formelhafter Abfassung, beide stellen die verschiedenartigsten Nachrichten ohne jeden Übergang dicht nebeneinander. Man vergleiche, um dies zu sehen, nur folgende Parallelstellen:

Hydatius 341.	Socr. II, 10, 21. 22.
Marcellino et Probino. 1. His conss. pugna facta est cum gente Francorum a Constante Aug. in Gallis. 2. Et ipso anno terrae motus fuit ad Orientem per totum annum praeter Antiochiam.	*ἔθνος, οἳ Φράγκοι καλοῦνται, τοῖς περὶ Γαλλίαν κατέτρεχον Ῥωμαίοις. Ἐν τάυτῷ δὲ καὶ σεισμοὶ μέγιστοι ἐν τῇ ἑῴᾳ ἐγένοντο· μάλιστα δὲ ἡ Ἀντιόχεια ἐπὶ ἐνιαυτὸν ὅλον ἐσείετο.* (Das Datum steht Socr. II, 8, 5.)

Das „*μάλιστα δὲ ἡ Ἀντιόχεια ἐπὶ ἐνιαυτὸν ὅλον ἐσείετο*“ ist sicher durch ein Missverständnis aus „per totum annum praeter Antiochiam“ entstanden.

[1]) Cf. Cap. III, 1 S. 42 ff.

Hydatius 367. 368.	Socr. IV, 11, 1. 3. 4.
Lupicino et Jovino. 1. His conss. in civitate Constantinopoli deus grandinem pluit in modum petrarum die IIII non. Jul.	Τῇ δὲ ἑξῆς ὑπατείᾳ, ἥτις ἦν Λουπικίνου καὶ Ἰοβιανοῦ, χειροπληθὴς κατηνέχθη χάλαζα ἐν τῇ Κωνσταντινουπόλει τῇ δευτέρᾳ τοῦ Ἰουνίου μηνὸς λίθοις ἐμφερής. — — — — — — —
2. Et ipso anno levatus est Gratianus Aug. in Galliis apud Ambianis in tribunali a patre suo Aug. Valentiniano die VIIII. kal. Sep.	Ὀλίγον δὲ μετὰ τόνδε τὸν χρόνον κατὰ τὴν αὐτὴν ὑπατείαν Οὐαλεντινιανὸς ὁ βασιλεὺς τὸν υἱὸν Γρατιανὸν βασιλέα κατέστησε τῇ τετάρτῃ καὶ εἴκαδι τοῦ Αὐγούστου μηνός.
Valentiniano II et Valente II. 1. His conss. terrae motus factus, ita ut civitas Nicaenorum terrae funditus prosterneretur die V. id. Oct.	Τῇ δὲ ἑξῆς ὑπατείᾳ, ἥτις ἦν Θὐαλεντινιανοῦ τὸ δεύτερον καὶ Οὐάλεντος τὸ δεύτερον, σεισμὸς περὶ τὴν Βιθυνίαν γενόμενος Νίκαιαν τὴν πόλιν κατέστρεψεν τῇ ἑνδεκάτῃ τοῦ μηνὸς Ὀκτωβρίου·

Voranstehende Parallelstellen bedürfen wohl kaum eines Kommentars. Schon allein der Umstand, dass Socrates so heterogene Nachrichten ohne Übergang genau in derselben Reihenfolge wie Hydatius bringt, beweist zur Genüge, dass beide auf die gleiche Quelle zurückgehen. Da diese für Hydat sicher die Chronik von Constantinopel war, so kann gar nicht an ihrer Benutzung durch Socrates gezweifelt werden, wie auch schon Jeep[1]) bemerkt hat.

Da nun das Original der Chronik sicher in lateinischer Sprache abgefasst war, so sind die kleinen Unterschiede, die sich häufig in den Daten finden, leicht erklärlich. Bei der Übertragung der römischen Daten in griechische Monatsrechnung konnten derartige kleine Irrtümer nur zu leicht mit unterlaufen. Das auffälligste Beispiel hierfür findet sich Socr. V, 14, 1 und Hydat 388, 2. Es wird hier der Tod des Tyrannen Maximus berichtet im Jahre 388. Während aber Hydat das Tagdatum auf „die V. kal. Aug." angibt, sagt

[1]) Jeep, Quellenuntersuchungen, S. 177 ff.

Socrates offenbar mit Verwechslung des Monats „ὃς *ἀνῃρέθη ἐν τῇ αὐτῇ ὑπατείᾳ* (cf. V, 13, 7), *ἑβδόμῃ καὶ εἰκάδι τοῦ Αὐγούστου μηνός*.“ Selbstverständlich hat Socrates ausserdem, was auch zur Erklärung kleiner Irrtümer beiträgt, nicht dasselbe Exemplar der Chronik vorgelegen wie Hydatius. So nahe auch seine und des Hydatius Redaktionen einander standen — dies ist wohl durch die voranstehenden Ausführungen zur Genüge bewiesen — so wichen sie doch in ganz entscheidenden Punkten voneinander ab.

Die Chronik von Constantinopel existierte bekanntlich in zwei Hauptredaktionen [1]). Die eine, kürzere, wird für uns durch Hydat repräsentiert. Auf sie hier nochmals einzugehen, ist überflüssig, da sie oben genügend charakterisiert wurde. Die zweite, längere, wird hauptsächlich durch das Chronicon Paschale vertreten. Sie zeigt im wesentlichen dieselben Eigenschaften, wie die Redaktion des Hydatius. Sie enthält so ziemlich dieselben Nachrichten, jedoch zum grossen Teil in anderer Form. Will die kürzere Redaktion uns nur ein Gerippe von Thatsachen in formelhaftem Gewande bieten, so versucht die längere dies Gerippe mit lebendigem Fleisch zu umkleiden, sucht die Chronik zu einem litterarischen Werk zu erheben, sie mehr den kurzen, damals so sehr verbreiteten Kaiserbiographien anzunähern. Der Erfolg ist der, dass sie in den ihr weniger wichtigen Notizen bei der alten Form bleibt, manche von ihnen sogar einfach übergeht und sich bei dem betreffenden Jahre mit der Angabe der Konsuln begnügt, in den Nachrichten aber, die ihr besonders wichtig erscheinen, ausführlich, ja weitschweifig wird. Man vergleiche dazu im Chronicon Paschale die Jahre: 328. 330. 337. 350.

Die Frage ist nun, welcher von beiden Redaktionen, der des Hydatius oder der des Paschale, Socrates näher steht. Nach den obigen Ausführungen dieselbe dahin zu beantworten, Socrates habe die kürzere Fassung benutzt, wäre voreilig. Dass er in manchen Punkten mit Hydat die nächste Verwandtschaft zeigt, ist allerdings bewiesen. Wie wir aber sehen werden, tritt er auch in manchen Nachrichten auf die Seite des Paschale,

---

[1]) Cf. Seeck, Jahrb. für klass. Philol. 1889, Heft 8 u. 9, S. 614ff.

und noch an anderen Stellen werden wir erkennen, dass er eine Verarbeitung beider Redaktionen benutzt hat. Zunächst wollen wir den für letzteren Fall wichtigsten Punkt besprechen. Socr. II, 32 wird die Niederlage des Magnentius geschildert. Der Anfang, einer später zu besprechenden Quelle entnommen, kann hier übergangen werden. Mit Schilderung der letzten Kämpfe § 6 tritt dann die Chronik in den Vordergrund. Man vergleiche:

Hydatius 353.	Socr. II, 32, 6—9.	Chronicon Paschale 354.
1. His conss. Magnentius se interfecit in Gallis apud Lugdunum die III. id. Aug.	*αὖθίς τε γίνεται συμβολὴ περὶ τόπον, ᾧ ὄνομα Μιλτοσέλευκος· ἐν ᾧ κατακράτος ἡττηθεὶς ὁ Μαγνέντιος φεύγει μόνος εἰς Λουγδοῦνον πόλιν τῆς Γαλλίας,* — — — — — — — — — — *Ἐν ταύτῃ τῇ Λουγδούνῳ γενόμενος ὁ Μαγνέντιος ἀναιρεῖ μὲν [τὴν ἑαυτοῦ μητέρα] ἀνελὼν δὲ καὶ τὸν ἀδελφόν, ὃν Καίσαρα ἑαυτῷ πεποιήκει, τέλος ἐπικατέσφαξεν ἑαυτόν. τοῦτο ἐπράχθη* 353	*Ἐν τούτῳ τῷ ἔτει Μαγνέντιος πάλιν συμβαλὼν ἐν Μούσῳ Σελεύκῳ ἡττηθεὶς ἔφυγεν μόνος ἐν Γαλλίαις εἰς Λουγδοῦνον πόλιν, καὶ ὅτε τὸν ἴδιον ἀδελφὸν ἔσφαξεν, τότε καὶ ἑαυτὸν ἀνεῖλεν πρὸ τεσσαρῶν ἰδῶν αὐγούστου.*
2. et Decentius frater Magnentii laqueo se suspendit XV. kal. Sep.	am 15. August. *Οὐκ εἰς μακρὰν δὲ καὶ ὁ ἕτερος τοῦ Μαγνεντίου ἀδελφός, Δεκέντιος ὄνομα αὐτῷ, τοῦ βίου ἐξήγαγεν ἑαυτὸν ἀγχόνῃ χρησάμενος.*	

Wie man sieht stimmt Socrates hier teils mit Hydat[1]),

[1]) Dass Socrates resp. seine Vorlage das Todesdatum des Magnentius mit dem seines Bruders Decentius verwechselt hat, ist schon von Jeep,

teils mit dem Paschale überein. Die ihm mit ersterem gemeinsamen Nachrichten finden sich auch bei Hieronymus 2369 wieder. Die Notiz über den Kampf bei *Μοῦστος Σέλευκος* resp. *Μιλτοσέλευκος*[1]) — beides soll doch offenbar derselbe Name sein — lässt sich dagegen nur im Paschale nachweisen. Diese Nachricht deshalb etwa als nicht zur Chronik gehörig auszuscheiden, dazu liegt kein Grund vor. Ebenso haben nur das Paschale und Socrates die Angabe über den Tod des zweiten namenlosen Bruders des Magnentius. Es ist also wohl klar, dass hier eine Zusammenarbeitung beider Redaktionen vorliegt. Für eine solche finden sich auch noch zahlreiche andere Merkmale. So enthält Socrates Notizen, die nur zu Hydat passen: II, 10, 21. 22. (341); II, 26, 1. (350); II, 39, 2. 3. (358); III, 22, 1. (363); IV, 3, 1. (365); IV, 38, 1. 5. (378); V, 6, 2. 6. (380); dann wieder andere die nur zur Überlieferung des Chronicon Paschale stimmen: II, 47, 3, (361); VI, 19, 5. (404); dazu treten endlich noch solche, die sich nur durch wieder andere Vertreter der Chronik, besonders Marcellinus Comes erklären lassen: V, 14, 2. (388); V, 18, 14. (391); VI, 1, 1. (395); VII, 20, 13. (422); VII, 45, 2—4. (436).

Eine solche Zusammenarbeitung ist auch bei der Entstehungsweise der Chronik wahrscheinlich genug. Seeck[2]) hat hauptsächlich auf Grund der eigentümlichen Erscheinung zweier von einander abweichenden und doch nahe verwandten Redaktionen, es höchst wahrscheinlich gemacht, dass die Chronik als ein buchhändlerisches Unternehmen, vielleicht als Anhang zu einem Kalender, entstanden sei. Was ist dann aber natürlicher, als die Annahme, dass, gleichsam als eine neue Auflage der Chronik, bald darauf die Nachrichten beider Redaktionen vereinigt seien? Was natürlicher, als dass

---

S. 118 bemerkt worden. Es ist dies nur ein Beweis mehr für die Abhängigkeit des Socrates von der Chronik.

[1]) Beide Namen sind offenbar verschiedene spezifisch constantinopolitanische Verdrehungen desselben gallischen Wortes. Wunderbarer Weise klingen sie meines Wissens nicht an irgend einen bekannten Ortsnamen an.

[2]) Seeck, Jahrb. für klass. Philol. 1889, Heft 8 u. 9, S. 617ff.

bei dieser Vereinigung, die doch den chronikalen Charakter des Ganzen festhalten wollte, im allgemeinen die Ereignisse einfach nach den Jahren geordnet aneinandergereiht wurden, an einzelnen Stellen aber doch zu grösseren Komplexen vereinigt, oder doch so geordnet wurden, dass es jedem Autor ein Leichtes sein musste, sie zu einheitlichen Stücken zusammenzuschweissen? Letzteres scheint Socrates in der Erzählung über Magnentius gethan zu haben.

Jeep in seinen „Quellenuntersuchungen" S. 121 hat angenommen, dass das Exemplar der Chronik, das Socrates vorlag, nur bis 395 oder 400 gereicht habe. Da wir aber bei Socrates auch zwischen 395—436 Nachrichten treffen, die völlig den Charakter der Chronik tragen und sich auch bei ihren Vertretern, dem Chronicon Paschale, Marcellinus Comes und Prosper Tiro [1]) wiederfinden, so ist Jeeps Annahme unbedingt zurückzuweisen:

M. [2])	395.	VI, 1, 1. Regierungsantritt des Arcadius und Honorius.
P. M.	395.	1, 3. Überführung der Leiche des Theodosius.
(P.) M.	395.	1, 4—6. Ermordung des Rufinus.
M. Pr.	399.	5, 7. Hinrichtung des Eunuchen Eutropius.
P. M.	400.	6. 38. Ende des Krieges gegen Gainas.
P. M.	401.	6, 39. 40. Geburt Theodosius II.
M. (403) Pr. (401).	404.	18, 16. Exilierung des Johannes auf kaiserlichen Befehl.
P. M.	404.	18, 17. 18. Kirchenbrand.
P.	404.	19, 5. Hagelwetter.
P. M.	404.	19, 6. Tod der Eudoxia.
P. M. Pr.	408.	23, 7. Tod des Arcadius.
M.	422.	VII, 20, 13. Ende des Perserkrieges.
M. (424) Pr.	423.	22, 20. Tod des Honorius.
P. M. Pr.	425.	25, 23 (25, 21). Ernennung Valentinians zum Caesar.
P. M.	433.	39, 2. (39, 8). Kirchenbrand.
P. (437) M. (437) Pr. (437).	436.	44, 4. Hochzeit Valentinians.
M.	438.	45, 2—5. Überführung der Leiche des Johannes auf Befehl des Kaisers.

[1]) Mommsen, Chronica minora I, 2. 341 ff.
[2]) Für die Abkürzungen cf. S. 40.

Jeep ist zu seiner Behauptung offenbar dadurch gekommen, dass Socrates nach 395, richtiger nach 389, nicht mehr mit Hydatius zusammengeht. Er hat deshalb wohl angenommen, dass Socrates seine Quelle gewechselt haben müsse, ohne zu bemerken, dass gerade Hydat es ist, der dies thut, dass dieser nach 389 gar nicht mehr als Vertreter der Chronik von Constantinopel zu betrachten ist, da seine Nachrichten nach diesem Jahre aus Spanien stammen [1]).

Nachdem wir so festgestellt haben, dass Socrates die Chronik im Verlaufe seines ganzen Werkes benutzt hat, nachdem wir auch gesehen haben, in welchem Verhältnis sein Exemplar zu den anderen uns erhaltenen Redaktionen gestanden haben muss, ist es nun wohl an der Zeit in einer tabellarischen Übersicht die Stellen festzulegen, welche er seiner Chronik entnommen hat, um dann zum Schluss noch auf einige spezielle Eigentümlichkeiten seines Exemplars hinweisen zu können.

Tabelle.

Abkürzungen.

H. = Hydatius. Mommsen, Chronica minora. I, 1, 197ff.
Pr. = Prosper Tiro. Mommsen, Chronica minora. I, 2. 341ff.
M. = Marcellinus Comes. Mommsen, Chronica minora. II, 37ff.
P. = Chronicon Paschale ed. Dindorf. I, 532ff.
Hier. = Eusebii Chronicon ed. A. Schoene. II, 189ff.

Zur Erklärung sei noch bemerkt, dass die 1. Rubrik die Jahreszahlen enthält; wo diese bei Socrates fehlen, sind sie in Klammer gesetzt; die 2. bringt die Stellen des Socrates, die eingeklammerten nennen die Stellen, wo das Jahr zu finden ist, falls dies an der Hauptstelle nicht angeführt ist; die 3. endlich bringt die Belegstellen, die eingeklammerten Zahlen nennen das Jahr, unter welches die Ereignisse in ihnen gesetzt sind, falls sie hierin von Socrates abweichen.

p. Chr.	Socrates.	Belegstellen.
306.	I, 2, 1.	H. Hier. 2322.
(312.)	I, 2, 7.	H. Hier. 2328.
(316.)	I, 2, 10.	H. Hier. 2332.
(327.)	I, 17, 1. 18, 13.	P. Hier. 2343.
337.	I, 40, 3.	H. Hier. 2353.
340.	II, 5.	H. Hier. 2356.

[1]) Cf. Seeck, Jahrb. für klass. Phil. 1889, Heft 8 u. 9, S. 617/18.

p. Chr.	Socrates.	Belegstellen.
341.	II, 10, 21. 22. (II, 8, 5).	H.
342.	II, 13, (1—3) 4.	H. Hier. 2358.
350.	II, 26, 1. 25, 9 (?). cf. II, 25.	H.
351.	II, 28, 21.	H. P. Hier. 2367.
	II, 28, 22.	H. P.
353.	II, 32, 2. (?)	H. (351.) Hier 2367.
	II, 32, 6.	P. (354.)
	II, 32, 7. 8.	H. P. (354.) Hier. 2369.
	II, 32, 9.	H. Hier. 2369.
	II, 33.	P. Hier. 2368.
354.	II, 34, 4. 5.	H. Hier. 2370.
355.	II, 34, 5.	H. Hier. 2371.
358.	II, 39, 2. 3.	H.
359.	II, 41, 1. (II, 39, 5.)	H. P.
360.	II, 43, 11.	H. P.
361.	II, 47. 2.	P.
	II, 47, 3—6. III, 1, 1.	H. P. Hier. 2377.
	III, 1, 2.	H. P. (362.)
363.	III, 21, 17. 18.	H. Hier. 2379.
	III, 22, 1.	H.
364.	III, 26, 5. IV, 1, 1.	H. Hier. 2380.
	IV, 1, 1. 2. 4.	H. P. Hier. 2380.
(364.)	IV, 9, 5.	P.
365.	IV, 3, 4. 5.	H. P. (Hier. 2382).
	IV, 3, 1.	H.
366.	IV, 1, 6. 5, 1.	H. Hier. 2382.
	IV, 9, 8.	H. P. Hier. 2382.
	IV, 10.	H. P.
367.	IV, 11, 1.	H. P.
	IV, 11, 3.	H. P. Hier. 2383.
368.	IV, 11, 4.	H. P. Hier. 2384.
370.	IV, 33, 7.	Hier. 2385.
375.	IV, 31, 6.	H. P. (378.) Hier. 2391.
	IV, 31, 7.	H. P. Hier. 2391.
376.	IV, 34, 1. 2.	H. Hier. 2393.
378.	IV, 35, 1—3.	Hier. 2393/94.
	IV, 38, 1. 5.	H.
	IV, 38, 6. 7.	H. Hier. 2395.
	V, 1, 1.	H.
379.	V, 2, 3.	H. M. Pr.
380.	V, 6, 2. 6.	H.
381).	V, 10, 4.	H. M. (381/82.) Pr. (382).
383.	V, 10, 5.	H. P. M. Pr.
	V, 11, 9.	M.

p. Chr.	Socrates.	Belegstellen.
384.	V, 12, 2.	H. P. M.
	V, 12, 3.	H. P. M. Pr.
388.	V, 14, 1. (V, 13, 7.)	H. M. Pr.
	V, 14, 2.	M.
(389.)	V, 14, 3.	H. P. M.
391.	V, 18, 14.	M.
(391.)	V, 25, 5. 6.	M. Pr. (392.)
393.	V, 25, 8.	P. (389.) M.
394.	V, 25, 16.	P. M.
395.	V, 26, 4—6. VI, 1, 1.	P. (394.) M. Pr.
	VI, 1, 1.	M.
	VI, 1, 3.	P. M.
	VI, 1, 4—6.	(P.) M.
399.	VI, 5, 7.	M. Pr.
400.	VI, 6, 38.	P. M.
401.	VI, 6, 39. 40.	P. M.
404.	VI, 18, 16. (?)	M. (403.) Pr. (401.)
	VI, 18, 17. 18.	P. M.
	VI, 19, 5.	P.
	VI, 19, 6.	P. M.
408.	VI, 23, 7.	P. M. Pr.
422.	VII, 20, 13.	M.
423.	VII, 22, 20.	M. (424.) Pr.
425.	VII, 25, 23. (VII, 25, 21.)	P. M. Pr.
433.	VII, 39, 2. (VII, 39, 8.)	P. M.
436.	VII, 44, 4.	P. (437.) M. (437.) Pr. (437.)
438.	VII, 45, 2—5.	M.

Eine höchst auffallende Erscheinung bei diesen der Chronik des Socrates entnommenen Nachrichten ist die, dass, wie schon S. 34 bemerkt wurde, sämtliche Überführungen von Heiligengebeinen fehlen. Alle anderen Vertreter der Chronik verzeichnen diese Ereignisse sorgfältig. So vergleiche man zwischen den Jahren 306—439 hierzu bei Hydat 356. 347, im Paschale 356. 357. 391. 406. (411 idem.) 415, bei Hieronymus 2372. 2373 (= 356. 357.), bei Marcellinus Comes 416. 439.

Wie man sieht, kehren überall die Überführungen der Gebeine der Apostel Timotheus, Andreas und Lucas nach Constantinopel (356. 357.) wieder. Nur bei Socrates fehlen sie und selbstverständlich bei Marcellinus Comes, dessen Chronik erst mit 379 beginnt. Alle anderen Überführungen finden

sich immer nur bei je einem Repräsentanten der Chronik. Die meisten hat das Chronicon Paschale. Davon bezieht sich 391 auf die Überführung des Hauptes des Johannes, die übrigen auf die Reliquien des Samuel, Jakob etc., jedenfalls nicht auf Apostel. Die beiden Nachrichten des Marcellinus nehmen Bezug auf den heiligen Stephanus: 416 die Überführung seiner Gebeine nach dem Orient, 439 nach Constantinopel. In beiden Fällen wird die Überführung durch einzelne Personen ausgeführt, 416 durch den Presbyter Orosius, 439 durch die Kaiserin Eudoxia. Demnach sind alle diese Notizen des Paschale und Marcellinus als weniger wichtig zu bezeichnen und werden wohl, da sie nur von je einem Vertreter der Chronik berichtet werden, nicht zu dem Grundstock dieses Werkes gerechnet werden können. Deshalb kann ihr Fehlen bei Socrates nicht besonders auffallen. Es bleibt demnach nur zu erklären, wie es kommt, dass Socrates auch die Notizen aus den Jahren 356, 357 nicht hat.

Wir finden bei Socrates von 355—363 fast sämtliche Ereignisse verzeichnet, die Hydat in diesen Jahren anführt.

354/55 = II, 34, 5; 358, 2 = II, 39, 2. 3;
[359, 1 = IV, 10;] 359, 2 = II, 41, 1;
360 = II, 43, 11; 361, 1 = II, 47, 4;
361, 2 = III, 1, 2; 362 bei H. nur Konsulnamen.
363 = III, 21, 17.

Es fehlen Socrates demnach nur die 358, 1 genannte nebensächliche Persergesandtschaft, und die Jahre 356. 357, die bei Hydat ausser den Überführungen, den Einzug des Constantius in Rom und die Feier seiner Vicennalien enthalten. Nehmen wir an, dass diese beiden Jahre in seinem Exemplare ausgefallen waren, so muss er die Gesandtschaft, was sehr wohl möglich, entweder absichtlich selbst übergangen haben, oder sie muss in der Vorlage seines Exemplars fälschlich unter das Jahr 357 gestellt und so mit übergangen sein. Nur so erklärt sich, dass Socrates II, 39, 2. 3 richtig das Konsulat für 358 angibt.

Diese Annahme wird durch folgendes bestätigt: III, 22, 18 finden wir bei Socrates die Nachricht, Julian sei 7 Jahre nach seiner Ernennung zum Cäsar gestorben. Diese Ernennung ist

berichtet II, 34, 5. Sicher der Chronik entnommen, steht sie richtig unter dem Konsulat des Arbitio und Lollian (cf. H. 355). Ebenso ist übereinstimmend mit Hydat das Todesdatum Julians (III, 21, 17) richtig unter das Konsulat des Julian III. und Sallust (363) gesetzt. Rechnen wir aber nun Anfangs- und Schlussjahr mit, so finden wir, dass die Nachricht des Socrates, Julian sei 7 Jahre nach seiner Ernennung gestorben (III, 21, 18), falsch ist. Bei dieser Rechnung beläuft sich der Unterschied auf 9 Jahre, d. h. Socrates rechnet trotz richtiger Konsulatsangabe 2 Jahre zu wenig, oder richtiger gesagt, in dem Exemplar, das Socrates von der Chronik vorlag, müssen 2 Jahre gefehlt haben. Da wir nun oben gesehen haben, dass Socrates thatsächlich die Notizen des Hydat zu 356. 357 nicht kennt, so müssen dies die bei Socrates ausgefallenen Jahre sein. Da dieselben ferner die allein in Betracht kommenden Überführungen von Heiligengebeinen enthalten, so dürfte dadurch das Fehlen dieser Nachrichten bei Socrates seine Erklärung finden.

Weiterhin ist eigentümlich, dass Socrates einzelnen Chroniknachrichten Olympiadenangaben, die aber falsch sind, hinzufügt. Er verwendet dieselben nur bei Nachrichten über den Tod von Herrschern (I, 40, 3. II, 47, 5. IV, 38, 7. V. 26, 5. VI, 23, 7), d. h. nur am Schluss eines Buches. Ausserdem treten Olympiaden noch auf, um Anfang und Schluss des ganzen Werkes zu markieren (I, 2, 1. VII, 48, 8).

Die einzigen Ausnahmen von diesem Prinzip bilden der Tod des Jovian III, 26, 5, und die Meldung von einem Friedensschlusse zwischen Römern und Persern VII, 20, 13. Ersterer wird am Schlusse eines Buches ohne Olympiade genannt — ein Grund hierzu ist nicht ersichtlich — letztere dagegen hat mitten im Buch das Olympiadenjahr, offenbar nur weil diese Nachricht Socrates besonders interessant war.

Auf den ersten Blick scheint auch in der Rechnung des Socrates hierbei ein bestimmtes, wenn auch falsches Prinzip zu herrschen. Alle seine Olympiaden differieren nämlich von der richtigen Rechnung um 2 Jahre, selten um 3.

Socr.	Olymp. Socr.	Olymp.	p. Chr.
I, 2, 1.	271, 1.	272, 4.	306.
I, 40, 3.	278, 2.	279, 1.	337.

Hier tritt ein Umschwung ein. Die nächste Olympiade ist richtig.

II, 47, 5.	285, 1.	285, 1.	361.

Die folgenden zeigen dann nicht wie die ersten ein Minus von 2 Jahren, sondern im Gegenteil ein Plus.

IV, 38, 7.	289, 4.	289, 2.	378.
V, 26, 5.	294, 1.	293, 3.	395.
VI, 23, 7.	297, 2.	296, 4.	408.
VII, 20, 13.	300, 4.	300, 2.	422.
VII, 48, 8.	305, 2.	304, 3.	439.

Es muss genügen, hierauf hinzuweisen, da bisher eine Erklärung für diese Erscheinung fehlt, auch die oben nachgewiesene Lücke von 2 Jahren trägt wohl nichts zu einer solchen bei.

S. 120 glaubt Jeep noch auf eine weitere Eigentümlichkeit aufmerksam machen zu müssen, für die er wunderbarer Weise keine Erklärung gefunden hat. Er bemerkt nämlich, dass einzelne der letzten Konsulatsangaben bei Socrates, mit denen des Hydatius bezüglich der Reihenfolge der Namen im Gegensatz stehen. Zunächst wollen wir konstatieren, dass von allen den Stellen, die Jeep hier nennt nur drei (VI, 6, 39. VI, 6, 38. VII, 22, 20) etwas mit der Chronik zu thun haben. Die übrigen, oder doch ihre Quelle, werden später zur Besprechung kommen [1]).

Dass in VI, 6, 39 die alleinige Nennung des Fravita als Konsul auf einem leicht erklärlichen Zufall beruht, hat Jeep richtig erkannt. Ebenso ist es richtig, dass in den beiden anderen Stellen die Namen der Konsuln in umgekehrter Reihenfolge erscheinen als bei Hydatius. Nun ist es aber gänzlich überflüssig, ja falsch, in dieser Zeit (400 u. 423) chronikale Nachrichten mit Hydatius zu vergleichen, da dieser, wie auch schon oben (S. 40) bemerkt wurde, nach 389 gar nicht mehr als Vertreter der Chronik anzusehen ist und in dieser späteren Zeit fast nichts als ein Verzeichnis der Konsuln bringt. Dass

[1]) Cap. III, 2.

[illegible] ab und an eine andere Reihenfolge der [illegible] Repräsentanten der Chronik zeigt, ist nur zu [illegible] 395 erfolgte die endgültige Trennung des ost- [illegible] Reiches. Die letzte Partie des Hydatius [illegible] Spanien, also aus dem weströmischen Teil, die [illegible] der eigentlichen Chronik auch ferner aus Constan- [illegible] aus Ostrom. Demzufolge nennt Hydat den west- [illegible] Konsul zuerst, die Vertreter der Chronik dagegen [illegible] Namen in umgekehrter Reihenfolge.

---

2. Bischofslisten.

Neben den der Chronik entnommenen Notizen laufen bei [illegible] andere ähnlicher Art her, aber von rein kirchlichem [illegible]. Dieselben kann Socrates keiner ausführlichen Quelle [illegible] haben. Sie zeigen hierzu im allgemeinen ein zu [illegible]chen formelhaftes Gepräge, müssen aber andrerseits, [illegible] wie später gezeigt werden wird, durchgehende gemein- [illegible] aufweisen, einer besonderen Quelle zugesprochen [illegible]. Am besten werden wir dies alles an einem Beispiel [illegible]:

Socr. VII, 9, 2.

„*Κατὰ δὲ τὴν Ῥωμαίων (ἐκκλησίαν) Δάμασον ἐπὶ δεκαοκτὼ* [illegible] *τῆς ἐπισκοπῆς κρατήσαντα Σιρίκιος διεδέξατο. Σιρικίου δὲ* [illegible] *ἔτη κρατήσαντος, Ἀναστάσιος ἐπὶ ἔτη τρία τῆς ἐκκλη-* [illegible] *ἐκράτησε. μετὰ δὲ Ἀναστάσιον Ἰνοκέντιος.* — — — — — — — — —."

Socr. VII, 11, 1.

„*Μετὰ δὲ Ἰνοκέντιον Ζώσιμος τῆς ἐν Ῥώμῃ ἐκκλησίας ἐπὶ* [illegible] *ἔτη ἐκράτησε· καὶ μετὰ τοῦτον δὲ Βονιφάτιος ἔτη τρία τῆς* [illegible] *προέστη· ὃν Κελεστῖνος διεδέξατο.* — — — — — — — —."

Kürzer, prägnanter und formelhafter kann eine derartige Aufzählung wohl kaum abgefasst werden. Ausserdem kann wohl aber auch niemand, der diese Sätze liest, auf den Ge-

danken kommen, dass Socrates hier aus einem zusammenhängendem Geschichtswerk geschöpft habe. Kein Schriftsteller hätte, wenn er mehr über diese Männer wusste, seinen Lesern eine so trockene Aufzählung geboten, am wenigsten aber Socrates, der den Spuren seiner Vorlage stets fast ängstlich folgt [1]. Fast noch weniger kann aber natürlich bei diesen Notizen an die nach Jahren geordnete Chronik gedacht werden. Nur eine Quelle, die für die kirchlichen Ereignisse, ähnlich wie die Chronik für die weltlichen, in ausgesprochenster Weise den Zweck verfolgt, nur die notwendigsten Daten zu liefern, kann Socrates hier als Vorlage gedient haben. Nach einer solchen müssen wir suchen, und eine solche finden wir meines Wissens einzig und allein in den Bischofslisten. Können wir in ihnen starke Ähnlichkeiten mit Nachrichten des Socrates aufdecken, so kann es wohl als völlig sicher gelten, dass Socrates Bischofslisten verwertet hat.

Erhalten sind uns solche Verzeichnisse zunächst bei Nicephorus [2]; sodann in der Liste des Chronographen vom Jahre 354 [3]. Für die späteren Zeiten liefert der Liber pontificalis [4] das nötige Material, welches wir aber hier, ebenso wie andere diesbezügliche Werke, übergehen können.

Bei Nicephorus finden wir ganz kurz die Namen der einzelnen Bischöfe mit den Jahreszahlen ihrer Regierungsdauer nebeneinander gestellt. Nur vereinzelt sind Bemerkungen eingestreut, die sich in der Hauptsache auf Exilierungen, Angaben über Konzile, Martyrien etc. beschränken.

Nicephorus S. 127. Z. 17.

ιη' *Ἀχιλλᾶς ἔτος α'.*
ιθ' *Ἀλέξανδρος ὁ καὶ ἐν τῇ πρώτῃ συνόδῳ ἔτη κγ'.*
κ' *Ἀθανάσιος ὁ πολλάκις ἐξορισθεὶς ὑπὸ Ἀρειανῶν. ἀνθ' οὗ γέγονε Γρηγόριος Ἀρειανός.*
κα' *Ἀθανάσιος πάλιν τὸ δεύτερον· τούτου ἐξορισθέντος ὑπὸ Κωνσταντίου πάλιν, Γεώργιος Καππαδόκης Ἀρειανός* etc. etc.

[1] Cf. Jeep, Quellenuntersuchungen, S. 124.
[2] Nicephori opuscula historica ed. C. de Boor. Leipzig 1880.
[3] Mommsen, Chronica minora I, 1, 73 ff.
[4] Liber pontificalis par Duchesne. Paris 1892.

Nicephorus S. 129. Z. 19.

α' Πέτρος ὁ ἀπόστολος ἔτη ιά.
β' Εὐόδιος ἔτη κ[γ'].
γ' Ἰγνάτιος ὁ Θεοφόρος, ὁ καὶ ἐπὶ Τραϊανοῦ μαρτυρήσας, ἔτη δ'.
δ' Ἥρων ἔτη κ'.
ε' Κορνήλιος ἔτη, ιγ'.
ϛ' Ἔρως ἔτη κϛ'. etc. etc.

Interessanter ist in mancher Beziehung die Liste des Chronographen. In der Anlage stimmt sie mit Nicephorus überein. Die einzelnen Angaben sind genau in derselben Weise an die Namen und die Regierungsdauer der einzelnen Bischöfe geknüpft, doch ist die Ausführung etwas breiter, die Notizen sind auch genauer datiert und Ähnliches mehr.

Mommsen, Chron. min. I, 1, 73—76.

Petrus ann. XXV. mens. uno d. VIIII. fuit temporibus Tiberii Caesaris et Gai et Tiberi Claudi et Neronis, a consul. Minuci et Longini usque Nerine et Vero. Passus autem cum Paulo die III. kal. Julias consul. s̄s̄. imperante Nerone.

Linus ann. XII. m. IIII. d. XII. fuit temporibus Neronis, a consulatu Saturnini et Scipionis usque Capitone et Rufo.

Clemens ann. VIIII. m. XI. d. XII. fuit temporibus Galbe et Vespasiani, a cons. Tracali et Italici usque Vespasiano VI. et Tito.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

Pontianus ann. V. m. II. d. VII. fuit temporibus Alexandri, a cons. Pompeiani et Pelligniani. Eo tempore Pontianus episcopus et Yppolitus presbyter exoles sunt deportati in Sardinia in insula uocina Severo et Quintiano cons. in eadem insula discinctus est IIII. kal. Octobr. et loco eius ordinatus est Antheros XI. kal. Dec. cons. s̄s̄.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

Fabius ann. XIIII. m. I. d. X. fuit temporibus Maximini et Cordiani et Filippi, a cons. Maximini et Africani usque Decio II. et Grato. passus XII. kal. Feb. hic regiones divisit diaconibus et mul//tas fabricas per cimiteria fieri iussit. post passionem eius Moyses et Maximus presbyteri et Nicostratus

diaconus comprehensi sunt et in carcerem sunt missi. eo tempore supervenit Novatus ex Africa et separavit de ecclesia Novatianum et quosdam confessores, postquam Moises in carcere defunctus est, qui fuit ibi m. XI. d. XI.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

Dass die oben citierte Stelle aus Socrates (VII, 9, 2. 11, 1) ganz genau den Listen des Nicephorus entspricht, darüber weitere Worte zu verlieren, ist wohl überflüssig. Sie weist schon an sich so deutlich auf derartige Verzeichnisse hin, dass wir kaum die Parallele mit Nicephorus gebrauchten, um hier auf die Benutzung von Bischofslisten zu schliessen. Diese Parallele geht aber noch insofern weiter, als die beiden Citate noch kurze Zusätze enthalten, die oben ausgelassen wurden und die genau zu den S. 47 geschilderten Bemerkungen des Nicephorus passen.

Socr. VII, 9, 2.

„Μετὰ δὲ Ἀναστάσιον Ἰνοκέντιος· ὃς πρῶτος τοὺς ἐν Ῥώμῃ „Ναυατιανοὺς ἐλαύνειν ἤρξατο, πολλάς τε αὐτῶν ἐκκλησίας ἀφεί- „λετο."

Socr. VII, 11, 2.

„Καὶ οὗτος ὁ Κελεστῖνος τὰς ἐν Ῥώμῃ Ναυατιανῶν ἐκκλησίας „ἀφείλετο, καὶ τὸν ἐπίσκοπον αὐτῶν Ῥουστικούλαν κατ' οἰκίας ἐν „παραβύστῳ συνάγειν ἠνάγκασεν" [1]).

Nach diesen Ausführungen dürfte es wohl als sicher bewiesen gelten, dass Socrates Listen benutzt habe, die die Namen und Regierungsdauer römischer Bischöfe enthielten. Ebenso muss er auch Verzeichnisse der Bischöfe von Constantinopel, Antiochia, Jerusalem, Alexandria in Händen gehabt haben, da wir Stellen finden, die inhaltlich und formell für diese Städte genau dasselbe zeigen, was uns für Rom VII, 9, 2. 11, 1. 2 darthat. Man vergleiche:

Für Antiochia VII, 9, 1.

„[Περὶ δὲ τοὺς αὐτοὺς χρόνους] κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν Φλα- „βιανοῦ τελευτήσαντος, Πορφύριος τὴν ἐπισκοπὴν διεδέξατο· μετὰ „δὴ Πορφύριον αὖθις Ἀλέξανδρος τῆς ἐκεῖσε ἐκκλησίας προέστη."

---

[1]) Aufmerksam möge hier noch auf die stereotype Wiederkehr des Ausdruckes „*ἐκκλησίας ἀφείλετο*" gemacht werden.

Für Jerusalem V, 15, 9.

„[Ἐν τοσούτῳ δὲ καὶ] Κύριλλον τὸν τῶν Ἱεροσολύμων ἐπί-
„σκοπον τελευτήσαντα Ἰωάννης διαδέχεται."

Für Alexandria V, 12, 5—8.

„[Τῇ δὲ ἑξῆς ὑπατείᾳ, ἥτις ἦν] Ἀρκαδίου Αὐγούστου τὸ
„πρῶτον καὶ Βαύδωνος, τελευτήσαντος Τιμοθέου τοῦ ἐπισκόπου
„Ἀλεξανδρείας, Θεόφιλος τὴν ἐπισκοπὴν ἐκδέχεται. Μετὰ ταῦτα δὲ
„ἐνιαυτῷ ὕστερον καὶ Δημόφιλος ὁ τῆς Ἀρειανῆς προεστὼς θρησ-
„κείας τέλει τοῦ βίου ἐχρήσατο. Ἀρειανοὶ δὲ Μαρῖνόν τινα ἐπί-
„σκοπον τῆς οἰκείας αἱρέσεως ἐκ Θρᾴκης μεταστειλάμενοι, αὐτῷ
„τὴν ἐπισκοπὴν ἐπέτρεψαν. Ἀλλ' οὐκ ἐχρόνισεν ὁ Μαρῖνος. — —
„— — — — — — — Δωρόθεόν τε αὖθις ἐκ τῆς Ἀντιοχείας
„τῆς ἐν Συρίᾳ μεταπεμψάμενοι ὑπ' αὐτῷ ἐτάττοντο."

Auch dies letzte Verzeichnis trägt den Charakter einer Liste noch deutlich genug an sich. Allerdings zeigt es schon nicht mehr ganz die Kürze und Prägnanz des Nicephorus, sondern nähert sich schon mehr der breiteren Ausführung des Chronographen an. Dass für Constantinopel eine derartige Quelle Socrates vorlag, ist an sich am natürlichsten, ebenso ist es nicht wunderbar, dass sie an Genauigkeit dem Chronographen am nächsten steht. Die Listen für diese Stadt sind die vollständigsten, lassen sich aber deshalb schwerer erkennen, weil die einzelnen Notizen mehr auseinandergerissen sind, weil Berichte anderer Quellen, mündliche Überlieferung, eigene Kenntnisse dazwischengeschoben sind. Die ununterbrochene Reihe derartiger Nachrichten, die in Form und Inhalt Bischofslisten entsprechen, beweist jedoch zur Genüge die Verwertung solcher Verzeichnisse. Ganz besonders schlagend ist aber II, 6, 2, wo der Tod des Bischofs Alexander berichtet wird.

„Ἀλέξανδρος ὁ κατὰ τήνδε τὴν πόλιν τῶν ἐκκλησιῶν προ-
„εστὼς, ὁ τὴν πρὸς Ἄρειον μάχην ἀγωνισάμενος, τὸν ἐνθάδε βίον
„ἀπέλειπεν, εἰκοσιτρία μὲν ἔτη κατὰ τὴν ἐπισκοπὴν διατρίψας ἐν-
„ενήκοντα καὶ ὀκτὼ δὲ ἔτη τὰ πάντα βιοὺς, οὐδένα εἰς τὸν αὐτοῦ
„τόπον χειροτονήσας."

Darauf folgt eine völlig allgemein gehaltene Schilderung des Wahlkampfes zwischen Paulus und Macedonius, die wahrscheinlich auf mündliche Tradition zurückgeht, und § 6 heisst es dann weiter:

„Διὸ οἱ μὲν τοῦ ὁμοουσίου τὴν πίστιν φυλάττοντες Παῦλον εἰς „τὴν ἐπισκοπὴν προχειρίζονται, οἱ δὲ ἀρειανίζοντες Μακεδόνιον „ἔσπευδον. — — —"

Seeck in seinem Artikel „Untersuchungen über das Nicänische Konzil" [1]) hat nachgewiesen, dass Socrates den Tod Alexanders in eine völlig falsche Zeit gesetzt hat, und dass dieser Fehler jedenfalls durch eine Kombination hervorgerufen sei, die sich auf den Irrtümern des Rufin aufbaute.

Aus welcher Quelle stammen dann aber obige genaue Angaben des Socrates? Dass sie einem zusammenhängenden Werke entnommen seien, ist ausgeschlossen. Ebensowenig kann man bei ihnen an die Chronik denken, da sie dort unter einem bestimmten Jahr hätten placiert sein müssen, dass Socrates nicht ausgelassen, und wodurch er seinen eigenen Irrtum erkannt hätte. Es bleiben nur die Bischofslisten. In ihnen finden wir gerade die Anzahl der Jahre für die einzelnen Regierungen, ohne dass sie immer Konsulate dazusetzten.

Bei Nicephorus und in genauerer Form im Chronographen finden wir Angaben über das Episkopat des Apostels Petrus. Es ist selbstverständlich, dass diese Nachrichten als spätere Zusätze, als Kombinationen oder gar willkürliche Fiktionen zu betrachten sind. Die genaueren mit Tagdaten versehenen Nachrichten beginnen im Chronographen dann erst mit dem Jahre 325. Hieraus geht mit Sicherheit hervor, dass die Listen von einem Punkte aus gleichzeitig weitergeführt und soweit als möglich zurückgeführt wurden, wobei die Nachrichten in den nachgetragenen Teilen immer ungenauer werden mussten.

Ganz auf dieselbe Weise sind natürlich die Verzeichnisse des Socrates entstanden. Dadurch erklärt es sich, dass wir zuerst bei ihm wenigstens verhältnismässig so ungenaue Angaben wie die über den Bischof Alexander finden, andrerseits die genauesten Tagdaten über Antritt und Tod späterer Bischöfe (VI, 2, 1. 11. 20, 1. 2. 21, 1. VII, 25, 21. 26, 4. 28, 4. 29, 4. 40, 1—3. 6).

Bevor wir die sich hieran anknüpfende Frage nach der Entstehungszeit der Vorlagen des Socrates und andere Eigen-

[1]) Zeitschr. f. K. G. XVII, 1 u. 2, S. 32.

tümlichkeiten derselben besprechen, wollen wir in einer tabellarischen Übersicht diejenigen Stellen aus ihm sammeln, die seinen Listen zugewiesen werden müssen. Dabei kann natürlich nicht jede einzeln auf ihre Zugehörigkeit geprüft werden. Sie sind auf Grund der oben dargelegten Prinzipien ausgeschieden worden und müssen nun für sich selbst sprechen.

Ausdrücklich möge im voraus bemerkt werden, dass die Tabelle nur Socrates selbst entnommene Angaben enthalten wird. Belegstellen sind nicht hinzugefügt worden, da aus den erhaltenen Listen für die völlig verlorenen des Socrates wohl Parallelstellen, nicht aber Beweisstellen hätten angezogen werden können; ersteres ist zur Genüge im Texte geschehen. Zur Erklärung sei noch beigefügt, dass in Rubrik 4 die links stehenden Ziffern Regierungsjahre oder Monate (durch J. und M. bezeichnet) bedeuten.

Tabelle.

Daten.	**I. Constantinopel.** a. Orthodoxe Partei. Bischöfe (Wahl u. Tod).	Sonstige Ereignisse.	Regierungs- und Lebenszeit.	Socrates.
	Alexanders Tod.		23 J. 98 J.	II, 6, 2.
	Paulus.			II, 6, 6. 7. 12. 2
370.	Evagrius.			IV, 14. 3. 4. [illegible]
		Exilierung des Eustathius u. Evagrius.		IV, 15. 3. [illegible]
	Gregor von Nazianz.			V, 6. 1.
380.		G. predigt in der Basilica Anastasia.		V, 7. 1. (V. 6. 6
26. XI. 380.		Vertreibg. der Arianer.		V, 7, 10.
		Überführg. der Leiche des Paulus.		V, 9. 1. 2.
388.		Brand des Hauses des Nectarius.		V. 13. 6. 7.
27. IX. 397.	Tod des Nectarius.			VI, 2, 1.
26. II. 398.	Wahl des Johannes.			VI, 2. 11.
404.		Exil des Johannes.		VI. 18. 16.
20. VI. 404.		Kirchenbrand.		VI. 18. 17. 18.
404.	Wahl des Arsacius.		80 J.	VI, 19, 1.
11. XI. 405.	Tod des Arsacius.			VI. 20. 1.
406.	Wahl des Atticus.			VI, 20. 2.

Daten.	I. Constantinopel. a. Orthodoxe Partei. Bischöfe (Wahl u. Tod).	Sonstige Ereignisse.	Regierungs- und Lebenszeit.	Socrates.
14. IX. 407.		Tod des Johannes.		VI, 21, 1.
10. X. 425.	Tod des Atticus.		21 J.	VII, 25, 21.
28. II. 426.	Wahl des Sisinnius.			VII, 26, 4.
24. XII. 427.	Tod des Sisinnius.		ca. 2 J.	VII, 28, 4.
10. IV. 428.	Wahl des Nestorius.			VII, 29, 4.
		Verfolgungen.		VII, 29, 11. 31, 2–5. (?)
28. VI. 431.		Konzil zu Ephesus. Exil des Nestorius.		VII, 34, 11. 12.
25. X. 431.	Wahl des Maximians.			VII, 35, 3. (37, 19.)
12. IV. 434.	Tod Maximians.		2 J. 5 M.	VII, 40, 1–3.
434.	Wahl des Proclus.			VII, 40, 6.
27. I. 438.		Überführg. der Leiche des Johannes.		VII, 45, 2–4.
	b. Arianische Partei.			
	Macedonius.			II, 6, 6. 7.
		Neuwahl d. Macedonius.		II, 12, 2.
370.	Tod des Eudoxius.		11 J.	IV, 14, 2.
	Wahl des Demophilus.			IV, 14, 3.
386.	Tod des Demophilus.			V, 12, 6.
386. (?)	Wahl des Marinus.			V, 12, 7.
	Tod des Marinus.			V, 12, 8.
	Wahl des Dorotheus.			V, 12, 8.
6. XI. 407.	Tod des Dorotheus.		119 J.	VII, 6, 1.
	Wahl des Barbas.			VII, 6, 2.
419.		Einigung der Arianer.		V, 23, 12.
24. VI. 430.	Tod des Barbas.			VII, 30, 7.
	Wahl des Sabbatius.			VII, 30, 7.
	c. Novatianische Partei.			
384.	Tod des Agelius.			V, 12, 4.
27. XI. 395.	Tod des Marcianus.			VI, 1, 8.
395.	Wahl des Sisinnius.			VI, 1, 8.
407.	Tod des Sisinnius.			VII, 6, 10.
407.	Wahl des Chrysanthus.			VII, 6, 10.
16. VIII. 419.	Tod des Chrysanthus.		7 J.	VII, 17, 1.
419.	Wahl des Paulus.			VII, 17, 2.

Daten.	I. Constantinopel. c. Novatianische Partei. Bischöfe (Wahl u. Tod).	Sonstige Ereignisse.	Regierungs- und Lebenszeit.	Socrates
17. VIII. 433.		Brand von Constantinopel.		VII, 39, 8
21. VII. 438.	Tod des Paulus.			VII. 46, 1
21. VIII. 438[1].	Wahl des Marcianus.			VII, 46, 1
	II. Rom.			
	Julius.		15 J.	II, 34. 8.
	Liberius.			IV. 29, 1.
	Damasus.		18 J.	
	Siricius.		15 J.	
	Anastasius.		3 J.	
	Innocentius.			VII, 9. 2.
		Verfolgung der Novatianer.		
	Tod des Innocentius.			
	Zosimus.		2 J.	
	Bonifacius.		3 J.	
	Coelestinus.			VII, 11. 1.
		Verfolgung der Novatianer.		
	III. Alexandria.			
		Rückkehr d. Athanasius.		III, 4, 1.
	Wahl des Lucius.			III, 4, 2.
371.	Tod des Athanasius.		46 J.	IV 20, 2.
371.	Wahl des Petrus.			IV, 20, 2.
376.		Rückkehr des Petrus.		IV, 37, 2.
376.		Vertreibg. des Lucius.		IV, 37, 2. 3.
376. (?)	Tod des Petrus.			IV, 37. 3.
376. (?)	Wahl des Timotheus.			IV, 37, 3.
385.	Tod des Timotheus.			V, 12, 5.
385.	Wahl des Theophilus.			V, 12, 5.
15. X. 412.	Tod des Theophilus.			VII, 7. 1.
18. X. 412.	Wahl des Cyrillus.			VII, 7, 4.
		Verfolgung der Novatianer.		VII, 7. 5.
III. 415.		Tod der Hypatia.		VII, 15. 7.

[1]) Der uns vorliegende Text des Socrates gibt hier das Datum 21. VII. 438 an, was nach dem Zusammenhange falsch sein muss. Christophorsonus und Savilius haben deshalb wohl richtig „τοῦ αὐτοῦ μηνὸς" in „τοῦ Αὐγούστου μηνὸς" verbessert.

Daten.	**IV. Antiochia.** Bischöfe (Wahl u. Tod).	Sonstige Ereignisse.	Regierungs- und Lebenszeit.	Socrates.
	Flaccillus.			II, 26, 10.
	Stephanus.			
	Leontius.			
376.	Tod des Euzoius.			IV, 35, 4.
376.	Wahl des Dorotheus.			IV, 35, 4.
	Tod des Melitius.			V, 9, 3.
		Überführg. der Leiche des Melitius.		V, 9, 4.
	Wahl des Flavian.			V, 9, 4.
	Tod des Paulinus.			V, 15, 1.
	Wahl des Evagrius.			V, 15, 1.
	Tod des Evagrius.			V, 15, 2.
		Vertreibg. der Arianer.		V, 15, 8.
	Tod des Flavian.			VII, 9, 1.
	Wahl des Porphyrius.			VII, 9, 1.
	Tod des Porphyrius.			VII, 9, 1.
	Wahl des Alexander.			VII, 9, 1.
	V. Jerusalem.			
		Einsetzg. des Cyrillus.		II, 38, 2.
		Absetzg. des Cyrillus.		II, 45, 16. 17.
	Herennius.			
	Heraclius.			
	Hilarius.			
		Einsetzg. des Cyrillus.		
	Tod des Cyrillus.			V, 15, 9.
	Wahl des Johannes.			V, 15, 9.

In obiger Tabelle wird jedem zunächst auffallen, dass die Listen für Constantinopel eine ungleich grössere Genauigkeit zeigen als die der anderen Städte. Da dies, wie das Beispiel von Rom zeigt, nicht etwa auf eine Willkür des Socrates zurückgeführt werden kann, sondern seiner Quelle angehaftet haben muss, so könnte schon dies auf die Vermutung führen, dass sämtliche Verzeichnisse in Constantinopel ihre Entstehung gefunden haben. Diese Annahme wird noch bestätigt und näher präzisiert durch folgende Beobachtungen.

Wir finden für Constantinopel nicht nur Nachrichten für

Daten.	I. Constantinopel. c. Novatianische Partei. Bischöfe (Wahl u. Tod).	Sonstige Ereignisse.	Regierungs- und Lebenszeit.	Socrates
17. VIII. 433.		Brand von Constantinopel.		VII, 39, 8.
21. VII. 438.	Tod des Paulus.			VII. 46, 1
21. VIII. 438[1].	Wahl des Marcianus.			VII, 46, 1
	II. Rom.			
	Julius.		15 J.	II. 34. 8.
	Liberius.			IV. 29, 1.
	Damasus.		18 J.	
	Siricius.		15 J.	
	Anastasius.		3 J.	
	Innocentius.			VII, 9. 2.
		Verfolgung der Novatianer.		
	Tod des Innocentius.			
	Zosimus.		2 J.	
	Bonifacius.		3 J.	
	Coelestinus.			VII, 11, 1.
		Verfolgung der Novatianer.		
	III. Alexandria.			
		Rückkehr d. Athanasius.		III, 4, 1.
	Wahl des Lucius.			III. 4, 2.
371.	Tod des Athanasius.		46 J.	IV 20. 2.
371.	Wahl des Petrus.			IV, 20, 2.
376.		Rückkehr des Petrus.		IV, 37, 2.
376.		Vertreibg. des Lucius.		IV, 37, 2.
376. (?)	Tod des Petrus.			IV, 37. 3.
376. (?)	Wahl des Timotheus.			IV, 37, 3.
385.	Tod des Timotheus.			V, 12, 5.
385.	Wahl des Theophilus.			V, 12, 5.
15. X. 412.	Tod des Theophilus.			VII, 7. 1.
18. X. 412.	Wahl des Cyrillus.			VII, 7, 4.
		Verfolgung der Novatianer.		VII, 7. 5.
III. 415.		Tod der Hypatia.		VII, 15. 7.

[1]) Der uns vorliegende Text des Socrates gibt hier das Datum 21. VII. 438 was nach dem Zusammenhange falsch sein muss. Christophorsonus und Savilius hab deshalb wohl richtig „τοῦ αὐτοῦ μηνὸς“ in „τοῦ Αὐγούστου μηνὸς“ verbessert.

Daten.	IV. Antiochia. Bischöfe (Wahl u. Tod).	Sonstige Ereignisse.	Regierungs- und Lebenszeit.	Socrates.
	Flaccillus.			II, 26, 10.
	Stephanus.			
	Leontius.			
376.	Tod des Euzoius.			IV, 35, 4.
376.	Wahl des Dorotheus.			IV, 35, 4.
	Tod des Melitius.			V, 9, 3.
		Überführg. der Leiche des Melitius.		V, 9, 4.
	Wahl des Flavian.			V, 9, 4.
	Tod des Paulinus.			V, 15, 1.
	Wahl des Evagrius.			V, 15, 1.
	Tod des Evagrius.			V, 15, 2.
		Vertreibg. der Arianer.		V, 15, 8.
	Tod des Flavian.			VII, 9, 1.
	Wahl des Porphyrius.			VII, 9, 1.
	Tod des Porphyrius.			VII, 9, 1.
	Wahl des Alexander.			VII, 9, 1.
	V. Jerusalem.			
		Einsetzg. des Cyrillus.		II, 38, 2.
		Absetzg. des Cyrillus.		II, 45, 16. 17.
	Herennius.			
	Heraclius.			
	Hilarius.			
		Einsetzg. des Cyrillus.		
	Tod des Cyrillus.			V, 15, 9.
	Wahl des Johannes.			V, 15, 9.

In obiger Tabelle wird jedem zunächst auffallen, dass die Listen für Constantinopel eine ungleich grössere Genauigkeit zeigen als die der anderen Städte. Da dies, wie das Beispiel von Rom zeigt, nicht etwa auf eine Willkür des Socrates zurückgeführt werden kann, sondern seiner Quelle angehaftet haben muss, so könnte schon dies auf die Vermutung führen, dass sämtliche Verzeichnisse in Constantinopel ihre Entstehung gefunden haben. Diese Annahme wird noch bestätigt und näher präzisiert durch folgende Beobachtungen.

Wir finden für Constantinopel nicht nur Nachrichten für

seine Anhänger deshalb angestifteten Kirchenbrand (VI, 18, 16—18 [404]), um den Brand Constantinopels, bei dem die Kirche der Novatianer durch ein Wunder verschont blieb (VII, 39, 2. 8. 9 [433]) und um die Überführung der Leiche des Johannes nach Constantinopel, ebenfalls auf kaiserlichen Befehl (VII, 45, 2—4 [438]).

Zum Schluss möge dann noch erwähnt werden, dass die Listen verschiedene Lücken zeigen, so dass z. B. der Tod des Agelius (V, 12, 4) und der des Marcianus (VI, 1, 8), dagegen nicht die Wahl dieser Männer gemeldet werden u. dgl. m. Für sie wird man kaum die Vorlage des Socrates verantwortlich machen können. Socrates fand wohl in seiner Quelle an den betreffenden Stellen nur kurze Angaben. In anderen Schriften sodann, für Antiochia z. B. im Rufin, entdeckte er Genaueres, was ihn mehr interessierte. So überging er willkürlich die trockenen Daten und füllte die Lücken mit anderem Material. Hätten sie sich ursprünglich in den Listen vorgefunden, so hätte Socrates auch, was kaum zu vermeiden war, die Fehler entdeckt und dann schwerlich ein paar kritisch tadelnde Bemerkungen unterdrückt.

IV.

Die mündliche Überlieferung.

Auxanon.

Schon in der Einleitung wurde darauf hingewiesen (cf. S. 15), in wie weitem Umfang Socrates die mündliche Tradition, besonders in den späteren Büchern, benutzt hat. Im einzelnen möge hier für die beiden ersten Bücher versucht werden, festzustellen, ob und an welchen Punkten derselben die Überlieferung eingreift. Hierzu bieten uns einen gewissen Anhalt die wenigen, verstreuten Citate. Man vergleiche: I, 12, 8. 17, 9. 38, 4. 9. II, 38, 30. Diese Stellen beweisen unwiderleglich die Verwertung mündlicher Tradition, berechtigen uns aber auch nur hier dieselbe als Quelle anzusetzen. Einen etwas weiteren Kreis eröffnen uns die Citate, in denen Socrates den Novatianer Auxanon als seinen Gewährsmann nennt. I, 10, 5 [1]). 13, 2. II, 38, 11.

Mit der Besprechung der Auxanon-Quelle wollen wir deshalb beginnen und uns hier zunächst auf das 1. Buch beschränken. Der Inhalt der betreffenden Stellen (I, 10. 13) ist kurz folgender: I, 10. Der Novatianer Acesius wird während des Konzils zu Nicäa vor Constantin gerufen und verteidigt vor diesem die Stellung der Novatianer. I, 13. Eutychian er-

---

[1]) Dass dieses Citat nur auf Auxanon gedeutet werden kann, zeigen die Worte des Socrates I, 13, 2. I, 10 ist die Anekdote über Acesius berichtet und I, 13, 2 heisst es von Auxanon: „ὃς — — — — καὶ τα κατὰ Ἀκέσιον ἐμοὶ διηγήσατο.“

rettet einen Trabanten Constantins aus dem Kerker. Wichtiger jedoch als der Inhalt der beiden Erzählungen sind für uns die eigentlichen Citate. Aus ihnen erfahren wir nämlich I, 13, 2 zunächst, dass Auxanon zusammen mit Acesius dem Konzil von Nicäa beigewohnt habe, und dass er (I, 10, 5) dem Socrates die Konzilsereignisse „ὡς ἱστορήσας“ erzählt habe. Dass diese letztere Angabe ihre Richtigkeit hat, sehen wir aus dem Bericht über Acesius (I, 10). Da aber Socrates gerade hier diese Quelle besonders lobend hervorhebt und alle anderen Schriftsteller scharf tadelt, die diese Nachricht nicht bringen, so werden wir wohl vollauf zu der Annahme berechtigt sein, dass Socrates diese Quelle, auf die er so stolz ist, auch anderweitig benutzt habe, nicht bloss an den zwei Stellen, wo er sie nennt. Da uns nun Socrates, wie oben erwähnt, selbst sagt, dass Auxanon ihm die Konzilsereignisse erzählt habe, so müssen wir natürlich zunächst in seinem Bericht über das Konzil von Nicäa und über alles, was damit zusammenhängt, nach Spuren dieser Quelle suchen. Wir dürfen uns dabei nur nach allgemein gehaltenen und anekdotenhaften Berichten umthun, alle genauer detaillierten Nachrichten mit Daten oder zahlreichen Namen u. dgl. m. müssen von vornherein von der Auxanon-Quelle, wie von jeder mündlichen Überlieferung ausgeschlossen werden. Dergleichen Züge finden wir auch häufig genug. I, 8, 14—17 wird uns erzählt, wie ein einfacher, wenig gebildeter Mann zum Erstaunen aller die dialektisch geschulten Philosophen zum Schweigen bringt. Eine ganz ähnliche Anekdote finden wir bei Rufin I, 3, doch sind die Unterschiede in den Einzelheiten so gross, dass wir hier wohl an eine Anregung durch Rufin denken können, notwendig aber den Einfluss einer zweiten Quelle annehmen müssen. Gleich darauf[1]) in der Erzählung, wie Constantin die Anklageschriften verschiedener Bischöfe ungelesen verbrennen lässt, kann man neben Eusebs Vita Constantini IV, 11. 12. 13 den Einfluss von Rufin I, 2 nicht verkennen, dennoch zwingen auch hier verschiedene Abweichungen zu der Annahme einer weiteren Quelle[2]). Dass

[1]) Socr. I, 8. 17–19.

[2]) Die Haupt-Unterschiede bestehen darin, dass bei Socrates die Worte des Laien völlig andere sind als bei Rufin, und dass im 2. Falle

nun diese Nachrichten auf mündliche Tradition zurückgehen müssen, kann, da unter den schriftlichen Quellen des Socrates keine dieselben bringt, eventuell ihrer Natur nach nicht bringen kann, und da andrerseits diese Erzählungen ihrem Charakter nach ganz der mündlichen Überlieferung entsprechen, keinem Zweifel unterliegen. Wer aber als der Träger dieser Traditionen zu betrachten ist, dürfte nach voranstehenden Ausführungen klar sein [1]).

I, 11, 3—7 finden wir etwas ganz Ähnliches. Es wird berichtet, „wie Paphnutius sich der strengen Durchführung des Cölibats widersetzte". Hier hat schon Seeck (Untersuchungen

---

sich Constantin bei Socrates für seine Handlungsweise auf eine andere Bibelstelle beruft als bei Rufin.

Socr. I, 8, 15. *ὡς ἄρα ὁ Χριστὸς, καὶ οἱ Ἀπόστολοι, οὐ διαλεκτικὴν ἡμῖν παρέδοσαν τέχνην, οὐδὲ κενὴν ἀπάτην, ἀλλὰ γυμνὴν γνώμην, πίστει καὶ καλοῖς ἔργοις φυλαττομένην.*

Rufin I, 3. In nomine, inquit, Iesu Christi, philosophe, audi quae vera sunt. Deus unus est, qui fecit coelum et terram, quique homini, quem de terrae limo formaverat, spiritum dedit: universa quae videntur et quae non videntur, virtute Verbi sui creavit, et Spiritus sui sanctificatione firmavit. Hoc Verbum ac sapientia, quem nos Filium dicimus, humanos miseratus errores, ex Virgine nascitur, et per passionem mortis a perpetua nos morte liberavit, ac resurrectione sua aeternam nobis contulit vitam. Quem et expectamus iudicem omnium, quae gerimus esse venturum: credis hoc ita esse, philosophe? — — — —

Socr. I, 8, 19. *κελεύει Χριστὸς ἀφιέναι τῷ ἀδελφῷ, τὸν ἀφέσεως τυχεῖν ἐπειγόμενον.*

Rufin I, 2. Vos autem non potestis ab hominibus iudicari. Propter quod Dei solius inter vos expectate iudicium, et vestra iurgia quaecunque sunt, ad illud divinum reserventur examen. Vos etenim nobis a Deo dati estis dii, et conveniens non est, ut homo iudicet deos, sed ille solus, de quo scriptum est: Deus stetit in synagoga deorum, in medio autem deos discernit. Et ideo his omissis, illa quae ad fidem Dei pertinent, absque ulla animorum contentione distinguite.

[1]) Die Erzählung über die Verbrennung der Anklageschriften durch Constantin hat Seeck noch in seinen „Untersuchungen über das Nicänische Konzil", Zeitschr. f. K.G. XVII, 1 u. 2, S. 345 Anm. 2, als schlecht beglaubigt zurückweisen zu müssen geglaubt. Er hatte übersehen, dass hier, wie oben gezeigt, Socrates selbständig neben Rufin steht. Dass Euseb die Anekdote nicht bringt ist zwar auffällig, doch wird dadurch wohl nur wahrscheinlich, dass er selbst in unliebsamer Weise in die Angelegenheit verwickelt war — vielleicht als einer der Hauptkläger.

über das Nicänische Konzil, S. 21 Anm. 1) vermutet, dass Socrates dem Novatianer folge. Ein Grund, dieser Annahme nicht beizustimmen, liegt nicht vor. Einen Beweis dafür zu erbringen, ist nach Obigem unnötig, könnte er doch auch natürlich wieder nur ein Wahrscheinlichkeitsbeweis sein. Wenn nun aber diese Ausführungen richtig sind, so müssen wir auch die Nachricht des Socrates I, 11, 1, dass Paphnutius Bischof in der oberen Thebais gewesen sei, Auxanon zuschreiben. I, 11, 1. 2 folgt er nämlich Rufin 1, 4, nur in diesem Punkte weicht er von ihm ab. I, 11, 3—7 wird dann ebenfalls von Paphnutius gesprochen und hier ist alsdann, wie wir sahen, seine Quelle Auxanon.

Ebenso ist es selbstverständlich, dass wir dann auch I, 8, 12. 13 wenigstens indirekt auf Auxanon zurückführen müssen. Hier deutet Socrates das an, was er I, 8, 14—17. 11, 3—7 auf Grund der Auxanon-Quelle ausführt. Allerdings wird hier auch Spyridion genannt, dessen Geschichte Socrates I, 12 nach Rufin I, 5 und mündlicher cyprischer Überlieferung erzählt.

Das ist alles, was im 1. Buch für Auxanon in Anspruch genommen werden kann. Neben ihm ist aber, wie aus den S. 58 angeführten Citaten hervorgeht noch anderweitige mündliche Tradition herangezogen. Auch hier geht das, was für sie beansprucht werden muss, noch etwas über die durch Citate gesicherten Stellen hinaus. Es muss genügen, hier die betreffenden Punkte zu nennen, sie finden sich I, 18, 2. 3. 7—9. — I, 18, 2. 3 behandelt den Aberglauben der Heiden in Alexandria, die annahmen, dass die Segen spendenden Überflutungen des Nil durch Serapis hervorgerufen wurden. Constantin bewies ihnen die Unrichtigkeit desselben dadurch, dass er den Nilmesser aus dem Serapistempel nach der christlichen Kirche überführen liess [1]). I, 18, 7—9 hat die eigenartigen und zuchtlosen Sitten der Bewohner von Heliopolis in Phönicien zum Gegenstand. — Einen strikten Beweis für ihre Zugehörigkeit zur mündlichen Tradition zu erbringen, ist hier natürlich vollends unmöglich. Er muss in der Natur der Berichte gesucht werden, und in dem Umstande, dass dieselben zu keiner der schriftlichen

[1]) Cf. hierzu Euseb, Vita Constantini IV, 25.

Quellen des Socrates passen, wie darin, dass die Verwendung mündlicher Überlieferung durch die vereinzelten Citate sicher gestellt ist.

Für den Urheber der Abweichungen, die die Erzählung I, 18, 2. 3 von der Version Eusebs (V. C. IV, 25) zeigt, liegt es nahe, Ammonius von Alexandria zu halten. Die Nachricht trägt spezifisch-alexandrinischen Lokalcharakter, und wir wissen ja, dass Socrates dem Ammonius sehr nahe stand [1]), und auch anderweitig die Erzählungen des Alexandriners benutzte [2]).

Im 2. Buche finden wir Auxanon zweimal erwähnt II, 38, 11. 15. Da beide Angaben sich aber auf dieselbe Erzählung beziehen, so haben sie für uns natürlich nur den Wert eines einmaligen Citates. Die II, 38, 11 sich findenden Nachrichten aus dem Leben des Auxanon sind für uns nur insofern wichtig, als wir aus ihnen lernen, dass er selbst unter den Verfolgungen der Arianer gelitten hat (II, 38, 12). II, 38, 3—26 erzählt er genau die Greuelthaten und Unruhen, die durch die Verfolgungen des arianischen Bischofs Macedonius von Constantinopel hervorgerufen seien. Da sich II, 38, 31—42 [3]) genau diesem Berichte anschliesst, werden wir wohl nicht irren, wenn wir auch diese Partie Auxanon zusprechen.

Demnach muss Auxanon während des Episkopats des Macedonius zum mindesten in der Nähe von Constantinopel gelebt haben. Dies wird noch wahrscheinlicher, wenn wir uns die im 1. Buch gemachten Angaben noch einmal vergegenwärtigen. Demzufolge müssen wir uns den Lebenslauf des Auxanon etwa folgendermassen vorstellen.

Auxanon kam als junger Mann zusammen mit Acesius zum Konzil von Nicäa (I, 13, 2); verliess diesen bald darauf, um zusammen mit Eutychian in mönchischer Weise am Bithynischen Olymp zu leben (I, 13, 5); beide befreiten den Trabanten Constantins aus dem Kerker (I, 13, 8), zogen nach Constantinopel und erflehten die Gnade des Herrschers für den Befreiten

[1]) Cf. Cap. I, S. 1.

[2]) V, 16 (17).

[3]) In der Ausgabe des Socrates von Hussey findet sich hier ein Druckfehler. Nachdem nämlich die Paragraphen schon bis § 40 gezählt sind, folgen nochmals §§ 29, 30.

(I, 13, 9). Von dieser Zeit an scheint Auxanon die Gegend von Constantinopel nicht mehr verlassen zu haben, wenigstens erfahren wir hiervon nichts. Im Gegenteil berichtet uns II, 38, 12 er habe zusammen mit dem Paphlagonier Alexander, mit dem er vorher als Mönch gelebt hatte, unter den Verfolgungen des Macedonius zu leiden gehabt. Der Umstand, dass er als „ἅμα Ἀλεξάνδρῳ συνασκῶν" bezeichnet wird, führt darauf, dass er kaum in Constantinopel selbst sich aufgehalten haben kann, seine genaue Kenntnis der durch Macedonius angezettelten Verfolgungen und seine eigene Verwickelung in dieselben beweisen aber, dass er doch auch ganz in der Nähe dieser Stadt seinen Aufenthalt gehabt haben muss, jedenfalls so nahe, dass er alle Vorgänge in ihr genau beobachten konnte. Wollte jemand aus dem Beinamen des Alexander „Παφλαγών" und aus der Thatsache, dass die Verfolgungen des Macedonius, wie aus II, 38, 27—30 hervorgeht, sich bis nach Paphlagonien erstreckt haben, folgern wollen, dass Auxanon und Alexander in Paphlagonien ihre Siedelei gehabt hätten, so wäre dies unbedingt unrichtig. Gerade dieser Beiname beweist, dass dies nicht der Fall gewesen sein kann, denn in Paphlagonien selbst hätte derselbe keinen Sinn gehabt.

Wenn wir uns nun daraufhin vergegenwärtigen, dass sich Socrates im 1. Buche über eine längere und bedeutsame Episode von Auxanon hat Auskunft erteilen lassen, dass der Novatianer sicher im stande war, über die constantinopolitanischen Ereignisse zwischen 330 und 360, und darüber hinaus, Auskunft zu erteilen, so werden wir von vornherein annehmen müssen, dass auch im 2. Buche Nachrichten, die über die durch das Citat gesicherten Stellen hinausgehen, auf Auxanon zurückzuführen sind. Beachten wir sodann, dass II, 38 eigentlich nur den Schluss der Geschichte des Macedonius bildet, die sich im übrigen durch das ganze Buch hinzieht (II, 6. 7. 12. 13, 1—3. 5—7. 16. 27. 38, 3—26. 31—42), so werden wir zu der Annahme gedrängt, dass sich der Einfluss des Auxanon in dieser ganzen Erzählung geltend gemacht haben muss.

Nun finden wir, dass dieser ganze Bericht fast durchgehends das Gepräge der mündlichen Überlieferung an sich trägt. Anekdote reiht sich an Anekdote, und, was sehr cha-

rakteristisch ist, die hie und da eingestreuten spezielleren Nachrichten, lassen sich als der Chronik oder den Bischofslisten entnommen nachweisen (II, 6, 2. 6. 7. 12, 2 B. L. 13, 4 Chr.); nur an einer Stelle dringt der Einfluss der Apologia contra Arianos 1. 2. durch (cf. II, 12, 4). Überall auch macht sich derselbe Hass gegen Macedonius bemerkbar wie II, 38. Demnach werden wir kaum Bedenken tragen, diese ganze Nachrichtenreihe in der Hauptsache Auxanon zuzuschreiben. Auch II, 45, das Nachrichten über die Häresie des in Ungnade gefallenen Macedonius bringt, werden wir nicht ganz von diesem Einfluss freisprechen können. Wie wir jedoch später sehen werden, scheint hier eine andere Quelle zu dominieren.

Noch zwei weitere Stellen des 2. Buches sind offenbar durch mündliche Überlieferung stark beeinflusst, ohne dass wir hier gerade gezwungen sind, an Auxanon als den Gewährsmann zu denken. In beiden Fällen ist sie neben Rufin zur Verwendung gekommen. Es muss genügen, hier die betreffenden Punkte zu nennen:

II, 2, 1—12. Constantius und sein Hof werden zum Arianismus hinübergezogen, cf. Rufin I, 11. 12.

II, 35. Über die Häresie des Aetius und Eunomius cf. Rufin I, 25.

Dass Socrates in den späteren Büchern die mündliche Tradition in noch stärkerem Masse herangezogen hat, als in diesen ersten, ist nach obigen Ausführungen wohl selbstverständlich. Wer aus einer fast hundert Jahre vor ihm liegenden Zeit mühsam die kärglichen Spuren der Tradition sammelt, wird, je näher er seiner eigenen Zeit kommt, je mehr Gewicht auf diese immer reichlicher strömende Quelle legen. In den späteren Büchern die einzelnen Fälle ihrer Benutzung nachzuweisen, ist deshalb wohl überflüssig, es ist dies auch schwieriger, weil sich dort nicht mehr eine einzelne Figur derartig herausheben lässt. Es muss daher genügen, die einzelnen Stellen, die für sich selbst sprechen, in dem angehängten Index zu rubrizieren und hier nochmals auf das im Einleitungskapitel S. 15 ff. Gesagte zurückzuweisen.

V.

Zusammenfassende Behandlung der Nebenquellen des Socrates.

Schon in dem den Hauptquellen unseres Autors gewidmeten Kapitel (Cap. II, S. 24ff. u. 28ff.) mussten, weil von Euseb resp. Athanasius verfasst, einige Schriften genannt werden, die in dem Werke des Socrates eine völlig untergeordnete Rolle spielen. Auf sie braucht hier, wo es gilt die Nebenquellen des Socrates zusammenfassend zu behandeln, demnach nur zurückverwiesen zu werden. Es handelt sich um:

Euseb: Historia ecclesiastica, S. 24.
De ecclesiastica theologia, S. 24. 25.
Gegen die Schriften des Porphyrius, S. 25.
Biographie des Origenes, S. 25.
Athanasius: Vita S. Antonii, S. 28.
Orationes contra Arianos, S. 29.

Es kann im folgenden nun nicht unsere Aufgabe sein, jeden flüchtigen Hinweis des Socrates auf ein beliebiges Werk, sei es nun die Bibel oder Plato und Xenophon, Origenes oder Josephus und fast zahllose andere, sorgfältig zu rubrizieren. Nicht einmal in dem angehängten Index können derartige Citate vermerkt werden, wenn sie sich einfach als Belegstellen zu selbständigen Exkursen ausweisen. Hier dürfen nur diejenigen Quellen einen Platz beanspruchen, die, wenn auch nur in ganz geringer Weise, benutzt sind.

Bei den meisten derselben wird eine tabellarische Aufzählung der betreffenden Stellen völlig genügen; nur einzelnen werden längere oder kürzere Ausführungen anzufügen sein. Diese mögen die erste Stelle einnehmen.

---

1. Eutropius.

Monumenta Germaniae historica. Auctorum antiquissimorum. Tom. II.

IX. 27, 1.	= I, 2, 1.
X. 2, 1—4.	= I, 2, 1.
3, 1.	= I, 2, 1.
4, 1.	= I, 2, 1.
4, 4.	= I, 2, 8.
4, 4 (Hdschft. O[1]) u. Paeanius).	= I, 2, 1.
5.	cf. I, 2, 8.
9, 1. 2.	= II, 25, 1—4.
9, 2.	= II, 5.
10, 1.	= II, 25, 5.
10, 2.	= II, 25, 8. 9.
11, 2.	= II, 25, 10. 11.
14, 2.	cf. II, 47, 1.
15, 1. 2.	= II, 47, 2—5.
17, 1.	= III, 22, 6.

Eutrop ist, wie schon in der Einleitung S. 14 gesagt wurde, nirgends von Socrates genannt. Auch ein Grund hierfür ist dort angegeben worden, der darin gesucht wurde, dass derselbe nur als Lückenbüsser auftritt und in ähnlicher Weise wie die Chronik etc. (cf. S. 14) nur als Nachschlagebuch verwertet ist.

Der unbedingte Beweis für seine Benutzung liegt an drei Stellen. Zweimal II, 25, 3 und III, 22, 6 finden wir bei Socrates Wendungen, die sich direkt als Übersetzungen aus Eutrop X, 9, 1 und X, 17, 1 ausweisen. Sodann stellt sich I, 2, 1 ganz klar als ein Satz für Satz in derselben Reihenfolge gemachter Auszug aus Eutrop dar. Ich lasse die betreffenden Stellen hier nebeneinander folgen.

[1]) O = Codex Bertinianus olim monasterii S. Bertini, nunc bibliothecae Audomarensis (St. Omer), signatus numero DCLXXXXVII.

Socr. II, 25, 3.	Eutrop. X, 9, 1.
ὃν (Dalmatius) ἐπ' ὀλίγον συμβασιλεύσαντα οἱ στρατιῶται ἀνεῖλον, οὐ κελεύοντος Κωνσταντίου τὴν σφαγὴν ἀλλὰ μὴ κωλύοντος.	Verum Dalmatius Caesar — — — — — — — — — haud multo post oppressus est factione militari et Constantio patrueli suo sinente potius quam iubente.
Socr. III, 22, 6.	Eutrop. X, 17, 1.
αἱ συνθῆκαι δὲ πρὸς μὲν τὴν δόξαν Ῥωμαίων ἦσαν ἀπρεπεῖς, πρὸς δὲ τὸν καιρὸν ἀναγκαῖαι.	[Jovianus] — — — — pacem — — — — necessariam quidem sed ignobilem fecit.
Socr. I, 2, 1.	Eutrop.
Ἡνίκα Διοκλητιανὸς καὶ Μαξιμιανὸς ὁ ἐπικληθεὶς Ἑρκούλιος ἐκ συνθέματος τὴν βασιλείαν ἀποθέμενοι, τὸν ἰδιωτικὸν ἐπανείλοντο βίον.	IX, 27, 1 cum tamen ingravescente aevo parum se idoneum Diocletianus moderando imperio esse sentiret auctor fuit Herculio, ut in vitam privatam concederent. — — — —
καὶ Μαξιμιανὸς ὁ ἐπικληθεὶς Γαλέριος, ὁ συμβασιλεύσας αὐτοῖς, ἐπιβὰς τῆς Ἰταλίας, δύο κατέστησε Καίσαρας, Μαξιμῖνον μὲν ἐν τοῖς κατὰ τὴν Ἑῴαν, Σεβῆρον δὲ ἐν τοῖς κατὰ τὴν Ἰταλίαν· κατὰ δὲ τὰς Βρεττανίας Κωνσταντῖνος ἀνηγορεύθη βασιλεύς, εἰς τόπον Κωνσταντίου τοῦ πατρὸς αὐτοῦ. — — — (Notiz aus der Chronik.) — — —	X, 2, 1 Galerius, — — —, cum Italiam quoque sinente Constantio administrationi suae accessisse sentiret, Caesares duo creavit, Maximianum quem Orienti praefecit et Severum cui Italiam dedit — — — — — verum Constantio mortuo Constantinus — — — — in Britannia creatus est imperator et in locum patris exoptatissimus moderator accessit.

Diese Gegenüberstellungen werden wohl genügen, um die Bekanntschaft des Socrates mit Eutrop zu erweisen, dieselbe ist übrigens auch schon von Jeep[1]) richtig erkannt worden. Gerade auch der durch das „Italiam — — — accessisse sentiret“ ganz offenbar hervorgerufene Fehler des Socrates, der

---

[1]) Jeep, Quellenuntersuchungen. S. 124 ff.

seine Kenntnis des Lateinischen in etwas zweifelhaftem Lichte erscheinen lässt, dürfte charakteristisch sein.

Während es im übrigen genügt auf die vorangestellte Liste zu verweisen, bedarf noch ein Punkt besonderer Hervorhebung. Socr. I, 2, 1 heisst es nämlich: „(Maximianus Herculius) ὕστερον δὲ ἐν Ταρσῷ τῆς Κιλικίας ἐτελεύτα τὸν βίον.“ Dieser Irrtum lässt zunächst auf eine Verwandtschaft mit Zosimus schliessen, der bekanntlich II, 11 denselben Fehler zeigt. Da nun letzterer ganz vorzugsweise aus Eunap geschöpft hat, so hat auch noch Seeck[1]) vor kurzem hieraus eine Benutzung des Eunap durch Socrates konstatieren zu können geglaubt. Diese Hypothese wird schon dadurch unglaubwürdig, dass sich sonst nirgends eine Übereinstimmung unseres Autors mit Zosimus oder den Fragmenten des Eunap nachweisen lässt. Völlig hinfällig aber wird sie dadurch, dass derselbe Irrtum in einer Handschrift des, wie oben gezeigt, nachweislich von Socrates verwerteten Eutrop auftaucht, nämlich dem Codex Bertinianus, und ebenso in der griechischen Übersetzung des Eutrop durch Paeanius. Da letztere, wie die Vergleichung darthut, Socrates nicht bekannt war, so muss er demnach eine dem Bertianus zum mindesten nahe stehende Handschrift in Händen gehabt haben. Hiernach liegt es vielleicht sogar nahe, hier eine Einwirkung des Eutrop auf Zosimus anzunehmen.

---

2. Kaiser-Biographien.

In den verschiedenen, voranstehenden Abschnitten haben wir gesehen, dass Socrates seine weltlichen Nachrichten teils Euseb und Rufin, teils der Chronik oder Eutrop entnommen hat. Dennoch bleibt von ihnen noch eine ganze Reihe unerklärt (z. B. I, 4, 2—4. 39, 1. 40, 3. II, 25, 3. 28, 19, 20. 47, 4 etc.).

Der Gedanke, dass in ihnen die mündliche Tradition benutzt sei, kann nicht auftauchen, da sie z. T. zeitlich in zu

[1]) Seeck, Das Nicänische Konzil, S 22 Anm. 1.

weiter Ferne liegen, z. T. genauere Angaben bieten, als sie dieser Quelle eigentümlich zu sein pflegen. Andrerseits wiederum müssen sie sämtlich ein und derselben Vorlage zugeschrieben werden, weil sie, wie wir später sehen werden, durchgehende, gemeinsame Züge zeigen. Nach dieser Quelle zu suchen soll im folgenden unsere Aufgabe sein.

Unter allen, uns überkommenen Werken, die über diese Zeiten berichten, ist keines, das in den betreffenden Punkten die Quelle unseres Autors gewesen sein kann. Es ist auch bei der Arbeitsweise des Socrates an sich unwahrscheinlich, dass er ein grösseres Geschichtswerk in weiterem Umfange benutzt haben sollte, ohne es zu citieren. Wenn wir demnach also auch nicht in der Lage sind, hier seine direkte Vorlage nachzuweisen, so ist es doch vielleicht möglich zu erkennen, ob er mit uns erhaltenen Schriftstellern dem gleichen Gewährsmann gefolgt ist, und dadurch dann festzustellen, welcher Art das Werk desselben gewesen sein muss, und was bei Socrates aus demselben stammen kann. Glücklicherweise lässt sich dies thatsächlich bewerkstelligen.

Uns ist eine Biographie Constantins d. Gr., der sogenannte Anonymus Valesianus [1]) überliefert. Hier finden wir die endgültige Niederwerfung des Licinius genau in derselben Weise dargestellt wie bei Socrates I, 4, 2—4. Beide nennen — und dies ist die wichtigste Übereinstimmung — Chrysopolis als Ort der Entscheidungsschlacht (Socr. I, 4, 2. Anon. 5, 27). Beide sprechen von verschiedenen, diesem Kampfe vorangegangenen Gefechten; doch während Socrates dieselben nur ganz allgemein erwähnt, zählt sie der Anonymus einzeln auf (Socr. I, 4, 2. Anon. 5, 24—27). I, 4, 3 bemerkt sodann Socrates, Licinius sei nach seiner Niederlage von Constantin gütig behandelt worden, die Biographie, wieder genauer, erklärt 5, 28 „ita Licinius privatus factus est, et convivio Constantini adhibitus“. Beide bringen dann weiter die Verbannung des Licinius nach Thessalonica (Socr. 1, 4, 3. Anon. 5, 29), beide berichten, dass Constantin den Todesbefehl erst nach einem

[1]) Mommsen, Chron. min. I, 1, 7—11.

erneuten Aufstand des Licinius gegeben habe (Socr. I, 4. 4. Anon. 5, 29).[1])

Demnach haben die Erzählungen beider, von einander sicher unabhängigen Schriftsteller genau den gleichen Inhalt in genau der gleichen Reihenfolge. Da sie ausserdem, wie oben bemerkt, gerade darin übereinstimmen, dass beide Chrysopolis als Ort der Entscheidung nennen — eine Nachricht, mit der sie fast unserer gesamten, sonstigen Überlieferung gegenüberstehen — so kann an der Benutzung einer gleichen Quelle bei ihnen gar nicht gezweifelt werden.

Leider behandelt der Anonymus nur die Zeit Constantins des Grossen, und ist deshalb aus ihm nur wenig mehr zu lernen. Die einzige Stelle, in der noch ausserdem durch Vergleichung mit dem Anonymus der Einfluss der gemeinsamen, unbekannten Vorlage zu vermuten ist, findet sich II, 25, 3. Socr. II, 25, 1—4 geht zurück auf Eutrop X, 9, 1. 2. Bei diesem findet sich jedoch nicht der Name des Vaters des Dalmatius, den Socrates II, 25, 3 nennt. Dafür bringt der Anonymus 6, 35: „Dalmatium, filium fratris sui Dalmati Caesarem fecit." Im übrigen fehlen alle weiteren Vergleichungspunkte, doch kann uns zum Glück noch ein weiterer Schriftsteller in unserer Arbeit fördern.

Auch Johannes Zonaras[2]) nämlich berichtet die endgültige Niederwerfung des Licinius in ähnlicher Weise wie Socrates und der Anonymus. Er ist der dritte Autor, der Chrysopolis in der gleichen Bedeutung wie diese beiden kennt (XIII, 1, 22).

Allerdings hat Zonaras bekannterweise auch unseren Socrates exzerpiert. Wer jedoch etwas seine mechanische Arbeitsweise kennt, weiss, dass sich solche Stellen mit Leichtigkeit ausscheiden lassen. Hier nun ist an eine solche Abhängigkeit gar nicht zu denken, um so weniger, da Zonaras neben Chrysopolis auch noch die Kämpfe um Byzanz kennt (XIII, 1, 22)[3]). Die Übereinstimmung in einem so exzeptionellen

[1]) Ist in diesem Punkte Socrates etwas genauer, so erklärt sich dies sehr einfach dadurch, dass der Anonymus gerade an dieser Stelle eine Lücke zeigt, die nur unvollkommen aus Orosius VII, 28, 20 gefüllt ist.

[2]) Corpus scriptorum historiae Byzantinae. Johannes Zonaras Tom. III Bonn 1897.

[3]) Cf. Anon. 5, 25. 27.

Punkte zwingt uns jedoch, auch für ihn die gleiche Quelle anzusetzen und daraufhin nach weiteren Berührungspunkten mit Socrates zu suchen. Hierin werden wir um so mehr bestärkt werden, wenn wir entdecken, dass Socrates und Zonaras in gleicher Weise das Lebensalter Constantins auf 65 Jahre angeben (Socr. I, 40, 3 [39, 1]. Zon. XIII, 4, 27), eine Angabe, die sich einzig und allein bei diesen beiden Schriftstellern findet. [1])

Tabelle.

Socr.	Zonar.	
II, 28, 19. 20.	XIII, 7, 23—26.	Gütige Behandlung des Vetranio durch Constantius.
II, 47, 3. 4.	XIII, 11, 10. 11.	Des Constantius Tod wird durch die Aufregung über Julians Aufstand herbeigeführt.
III, I, 30.	XIII, 10, 5. 6.	Julian ist zu seinem Untergange nach Gallien geschickt.
III, 1, 35.	XIII, 10, 15.	Julian wird mit einer Halskette gekrönt.
III, 1, 49.	XIII, 12, 26.	Julian lässt den Eunuchen Euseb hinrichten.
III, 1, 50.	XIII, 12, 1—5.	Beisetzg. des Constantius; Trauer Julians.
III, 21, 18.	XIII, 13, 34.	Julian stirbt mit 31 Jahren.
III, 26, 5.	XIII, 14, 23.	Jovian stirbt mit 33 Jahren nach einer Regierung von 8 Monaten.
IV, 1, 2.	XIII, 15, 4.	Vorgeschichte Valentinians [Zon. *ἐκ Παιονίας*, Socr. *Παννόνιος*].
IV, 5, 4.	XIII, 16, 29—32.	Aufstand des Procop. Gleiche Todesart.
IV, 31, 8.	cf. XIII, 17, 2—5.	Valentinian II. wird Augustus. Zorn des Gratian [und Valens].

Es ist wohl selbstverständlich, dass mit diesen wenigen, durch die Vergleichung mit dem Anonymus und Zonaras festgelegten Stellen der Bestand der den drei Schriftstellern gemeinsamen Vorlage nicht erschöpft sein kann. Dass auch Zonaras nicht mehr Vergleichungspunkte bietet, ist ja natürlich. Verfolgt doch sein Werk ganz andere Zwecke als das des Socrates, und musste er deshalb auch die gemeinschaftliche Quelle in ganz anderer Weise benutzen als dieser. Dennoch

[1]) Cf. Die Zusammenstellung bei Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt. Anhang zum 1. Bd. Berlin 1895 S. 406/407.

sind wir auch jetzt schon in der Lage, uns ein ungefähres Bild von dem Charakter des verlorenen Werkes zu entwerfen.

Wenn wir die einzelnen Nachrichten auf ihren Inhalt prüfen, so finden wir, dass sie sich insgesamt auf die Personen der einzelnen Herrscher beziehen. Dabei legen sie offenbar besonderen Wert auf die Hervorhebung einzelner charakteristischer Züge (I, 4, 3. II, 28, 19. 20. 47, 3. 4. III, 1, 50. IV, 31, 8), behandeln das eigentlich Thatsächliche möglichst kurz (I, 40, 3. III, 21, 18. 26, 5), während sie eine Vorliebe für Anekdoten haben und bei ihnen manchmal mit einer gewissen, behaglichen Breite verweilen (II, 28, 19. 20. 47, 3. 4. III, 1, 35. 49. IV, 31, 8). Es herrscht also, um es kurz zu sagen, in ihnen unbedingt ein biographisches Element vor.

Schon jetzt könnten wir die Frage aufwerfen, welchen Zweck diese Quelle verfolgt haben muss, in welche Kategorie wir sie einzureihen haben. Wir wollen jedoch ihre Beantwortung noch hinausschieben. Statt dessen wollen wir die weiteren noch nicht erklärten, weltlichen Nachrichten aus Socrates zusammenstellen, wollen sehen, ob sie zu dem Gepräge der voranstehenden Notizen passen, so dass wir sie derselben Quelle zusprechen können, und ob wir, auf sie gestützt, noch Genaueres über dieses verschollene Werk auszusagen im stande sind.

Tabelle.

Socr. II, 25, 7. 8. Magnentius. Tod des Constans. (?)
II, 28, 16—20. 23. Absetzung des Vetranio.
[Zu §§ 19. 20. cf. Zon. XIII, 7, 23—26.
Zu §§ 16—20. cf. Chron. Paschale 350.]
II, 32, 1—5. Niederwerfung des Magnentius.
II, 32, 11. Aufstand des Silvanus. (?)
II, 34, 1—3. Grund für den Todesbefehl gegen Gallus.
III, 1, 6—56. Vorgeschichte u. Charakteristik Julians.

Socr. III, 21, 1—10. Perserkrieg.
III, 22, 2. 3. 7—9. Vorgeschichte Jovians. Friedenschluss.
III, 26, 1. 2. 4. 5. Jovians Krankheit und Tod.
IV, 1, 2. 3. 5. 6. Vorgeschichte und Charakteristik des Valentinian und Valens.
IV, 5, 2—4. Niederwerfung des Procop.
IV, 19. Orakel: wer wird nach Valens herrschen. (?)
IV, 31, 1—5. Todesursache Valentinians.
IV, 31, 8—18. Valentinian II. wird Augustus. Stamm-

baum [zu § 8. cf. Zonar. XIII, 17, 2—5. § 11—16 vielleicht mündlich].	Socr. V, 2, 2. Ernennung des Theodosius zum Augustus und Grund hierzu.
Socr. IV, 34. Aufnahme der Gothen. Schenkungen an das Heer.	V, 6, 2. 3. Gratian geht nach Gallien, Theodosius nach Constantinopel.
IV, 38, 8. 9. Tod des Valens. (?)	
Theodosius tritt hier nur als Helfer Valentinians auf.	V, 11, 1—3. 6—8. 10—12. Maximus greift Gratian an, Tod des letzteren etc. V, 12, 1. Theodosius rüstet gegen Maximus. V, 12, 9—11. Theodosius in Thessalonica. Beginn der Feindseligkeiten. V, 14, 1. 2. Tod des Maximus. V, 25, 1—6. Aufstand des Eugenius, Tod Valentinians II.

In all diesen Stellen finden wir dieselben, weiter oben (S. 73) hervorgehobenen charakteristischen Eigenschaften wieder. Auch sie gruppieren sich stets um die Personen einzelner Herrscher. Besonders bezeichnend hierfür ist Socr. III, 1, wo die Vorgeschichte Julians erzählt wird. Dass diese biographischen Notizen derselben Quelle wie die früher mit dem Anonymus und Zonaras verglichenen entstammen, wird hier dadurch fast sicher, dass wir einen Teil derselben bei Zonaras vorfanden (Zon. XIII, 10, 5. 6. 15. 12, 1—5. 26). Daneben zeigt die Vorlage aber auch wieder eine stark ausgebildete Vorliebe für das Anekdotenhafte (II, 28, 16—18. 34, 1—3. IV, 31, 13—16. V, 11, 7. 8); charakterisierende Züge werden hervorgehoben (II, 28, 19. 20. III, 1, 6—56. III, 22, 2. 3. IV, 31, 1—5), kurz, diese Nachrichten zeigen unter sich und mit den oben genannten (S. 72) so viel Gemeinsames, dass wir gezwungen sind, sie alle derselben Quelle zuzuweisen.

Welcher Art dieselbe aber gewesen sein muss, kann jetzt kaum noch einem Zweifel unterliegen. Ich wenigstens kenne nur eine Gattung von Quellen, die dieselben Charakteristika aufzuweisen hat — und das sind die kurzen, in der damaligen Zeit so sehr beliebten Kaiserbiographien.

Dass Socrates solche gekannt hat, ist wohl als unbedingt sicher anzunehmen, dass er sie benutzt hat, deshalb höchst

wahrscheinlich. Die Ursache, weshalb er sie nicht citiert hat, ist wohl, wie schon früher (Cap. I S. 14) angedeutet wurde, darin zu suchen, dass er sie nur nebenher als Nachschlagebuch verwertet hat. Auch bei dem Anonymus Valesianus und Zonaras liegt kein Grund vor, an der Verwendung einer solchen Vorlage zu zweifeln. Ist doch der Anonymus selbst nichts anderes als ein Stück eines solchen Werkes, und weicht doch auch Zonaras nicht allzu weit von der Form einer derartigen Schrift ab.

Der schlagende Beweis jedoch, dass hier ein solches Buch als Vorlage gedient hat, liegt in folgendem. Die Kaiserbiographien befolgten gemeinhin das Gesetz, entweder mit dem jüngst verstorbenen Herrscher abzuschliessen, oder aber sie wurden bis zum Tode des letzten Kaisers aus der zuletzt ausgestorbenen Dynastie herabgeführt. Letzteres Prinzip befolgte offenbar die Quelle unseres Socrates. Sehen wir uns die Aufstellungen S. 73 an, so erkennen wir, dass die Nachrichten allerdings bis in die Zeit der Regierung Theodosius d. Gr. reichten, dass sie aber nicht mit seinem Tode, sondern mit dem Valentinians II. abschlossen. Ferner bemerken wir, dass die Notizen aus der Zeit nach 379 sich stets nur indirekt auf den Begründer der neuen Dynastie, Theodosius I., beziehen, und dass endlich, was das Bezeichnendste ist, schon nicht einmal mehr der Rachezug des Theodosius, den er gegen die Mörder Valentinians II. unternahm, in der Vorlage des Socrates Aufnahme gefunden hat. Denn für ihn ist Socrates (V, 25, 11—15) gezwungen, zu einer in dieser Zeit sonst von ihm gänzlich vernachlässigten Quelle zu greifen, nämlich zu Rufin II, 33. Wir werden also daran festzuhalten haben, dass Socrates in den S. 72 u. 73 genannten Stellen eine Sammlung von Kaiserbiographien verwertet hat, deren Original für uns völlig verloren ist, die aber auch dem Anonymus Valesianus und Johanne Zonaras bekannt war.

---

3. Julianus Apostata.

Abkürzungen.

Hertlein = Juliani imperatoris, quae supersunt. Praeter reliquias apud Cyrillum omnia. ed. Hertlein Leipzig 1876. 2 Bde.

Neumann = Juliani imperatoris librorum contra Christianos, quae supersunt. ed. Neumann Leipzig 1880.

Hertlein p. 216 C.	= III, 23, 34. 35.
„ p. 306.	cf. III, 23, 14.
„ p. 337.	cf. III, 17, 9.
„ p. 378 D.	= III, 3, 5—25.
Neumann p. 94 A.	= III, 23, 31. 32.

Dieser Tabelle, die an sich für die Zwecke vorliegender Arbeit schon genügen würde, muss noch folgende Bemerkung hinzugefügt werden.

Das uns fast ausschliesslich durch die Vermittlung Cyrills [1]) fragmentarisch überkommene Werk Julians „Κατὰ Χριστιανῶν“ wird von Socrates mehrfach erwähnt (III, 1, 58. 22, 11. 13. 23, 33. VII, 27, 2) und eine Stelle sogar wörtlich angeführt (III, 23, 32).

Neumann nun in seiner Abhandlung über diese Schrift glaubt, dass Socrates seine Kenntnisse Cyrill entlehnt habe. Er stützt diese Annahme hauptsächlich darauf, dass Socrates die III, 23, 32 citierte Stelle dem 3. Buche Julians zuweist, während er sie als wahrscheinlich dem 1. angehörig kennzeichnet. Da sich nun diese Stelle in dem 3. Buche des Werkes des Cyrill findet, so nimmt Neumann an, Socrates habe die Einteilung des letzteren auf Julian übertragen und sei so zu seinem Fehler gekommen.

So plausibel diese Beweisführung auf den ersten Blick erscheint, so lassen sich doch gewichtige Bedenken dagegen erheben.

Zunächst ist es gar nicht erwiesen, dass das betreffende Citat dem 1. Buche der „Κατὰ Χριστιανῶν“ angehört. Neumann schliesst dies nur aus dem Zusammenhange und selbst wenn dieser Schluss richtig ist, so kann die Stelle doch auch noch im 2. oder 3. Buche Julians ihren Platz gefunden haben. Vor

[1]) Migne 76, 501 ff.

Wiederholungen schreckten die Schriftsteller der damaligen Zeit nicht zurück, und dass die Worte auch in das 2. und 3. Buch gepasst haben können, lässt sich weder beweisen noch ableugnen, da die ganz unbedeutenden Fragmente dieser Bücher keinen Schluss auf ihren Inhalt zulassen.

Doch davon können wir noch völlig absehen. Wer die Arbeitsweise des Socrates kennt, dem wird es schon an sich unwahrscheinlich vorkommen, dass derselbe ein Werk, das er nur durch Vermittlung eines anderen kennt, als aus eigener Kenntnis geschöpft citiert.

Sodann hat Socrates nachweislich nur in ganz verschwindendem Masse Quellen benutzt ohne sie zu citieren [1]), und nun soll er den Cyrill verwertet haben, ohne ihn in seinem Werke als Schriftsteller auch nur ein einziges Mal zu nennen. Dagegen kennt und nennt er doch andere gegen Julian gerichtete Schriften:

Gregor von Nazianz III, 23, 17.
Philippus VII, 27, 2.

Aus dem ganzen Zusammenhange endlich ergiebt sich, dass Socrates eine ziemlich vollständige Sammlung der Schriften Julians vorgelegen haben muss. So nennt er den *μισοπώγων* (III, 17, 9), die Caesares (III, 23, 14), das Werk De Cynica philosophia (III, 23, 34). Selbst Briefe des Herrschers sind ihm nicht unbekannt (III, 3, 5). Überall gewinnt man den Eindruck, dass Socrates diese Schriften auch selbst gekannt hat, und da soll ihm das wichtigste Werk Julians unbekannt geblieben sein? Gerade das Werk, das er besonders in seinem langen Exkurs gegen Julian (III, 23) benutzte, das ihm hier von höchster Bedeutung war, gerade das soll er nur durch den ihm sonst unbekannten Cyrill kennen gelernt haben?

Dazu kommt, dass Socrates gerade diese Schrift verschiedentlich citiert (III, 1, 58. 22, 11. 13. 23, 33. VII, 27, 2), und zwar immer unter dem Titel „*Κατὰ Χριστιανῶν*", den auch Neumann für das Werk in Anspruch nimmt. Hierdurch wird Neumann zu der Annahme gezwungen, dass auch dieser Titel aus Cyrill geflossen sei. Eine derartig genaue Angabe findet sich aber nirgends bei diesem Schriftsteller. Neumann sieht

[1]) Cf. Cap. 1 S. 14.

sich deshalb genötigt, diesen Titel auf Cyrill II, p. 39 A. zurückzuführen. Hier heisst es: „Ἄρχεται τοίνυν τοῦ καθ' ἡμῶν (scilicet Χριστιανῶν) λόγοι — — —". Diese Stelle steht mit der von Socrates thatsächlich citierten in gar keiner Verbindung, denn letztere findet sich bei Cyrill III, p. 94 A. Unmöglich ist deshalb aber natürlich diese Kombination nicht, — ob aber wahrscheinlich?

---

4. Libanii orationes

ed. Reiske. Vol. I. Altenburg 1791.

I, 451.	III, 17, 7 (Citat des „Πρεσβευτικὸς πρὸς Ἰουλιανόν").
I, 484.	III, 17, 7 (Citat der „Rede" „Πρὸς Ἀντιοχέας περὶ τῆς τοῦ βασιλέως ὀργῆς").

Ἐπιτάφιος ἐπ' Ἰουλιανῷ

wird citiert: III, 22, 10 (§ 11 Inhaltsangabe) III, 23, 5.

I, 581, 17.	III, 23, 1. 2. cf. §§ 7. 9. 12. 40. 60.
I, 607—613.	cf. III, 21, 4. 5. 8—12.
I, 625, 1. 21.	III, 23, 41. 42.

III, 1, 14 „οὗτος (scilicet Libanius) μὲν οὖν τὴν ὀργὴν κατὰ „τῶν παιδαγωγῶν εἰς τὸν κατ' αὐτῶν αὐτῷ γραφέντα λόγον ἐκέ„νωσεν." Cf. hierzu Valesius (Socr. Vol. III, S. 239) „Haec „Libanii oratio adversus paedagogos hodie non extat, quod „quidem sciam."

---

5. Themistii orationes

ed. Guilelmus Dindorfius. Leipzig 1832.

Ὑπατικὸς εἰς τὸν αὐτοκράτορα Ἰοβιανόν

wird citiert: III, 25, 20. 26, 3.

p. 67. 68.	III, 25, 20. 21.

Ad Valentem de religionibus

citiert IV, 32, 3 unter dem Titel „προσφωνητικὸς λόγος" (cf. Socr. Vol. III, S. 346).

p. 158, b.	IV, 32, 3.	Inhaltsangabe.
p. 159, b. c.	IV, 32, 4.	

---

6. Archelaus von Kaschara.

Reliquiae sacrae ed. M. J. Routh. Ed. II. Vol. V. Oxonii 1848. S. Archelai cum Manete disputatio. pag. 3—206.

citiert I, 22, 13 „διάλογος Ἀρχελάου τοῦ ἐπισκόπου Κασχάρων, „μιᾶς τῶν ἐν Μεσοποταμίᾳ πόλεων."

V, S. 43.	cf. I, 22, 8.
VII, S. 49.	I, 22, 3. 8.
VIII, S. 53/54.	I, 22, 8.
IX, S. 58.	I, 22, 8.
X, S. 63. } XXXIII, S. 69. }	cf. I, 22, 8.
XLVII, S. 169.	cf. I, 22, 8.
LII, S. 187/88.	I, 22, 5.
LII, S. 189/90.	I, 22, 5.
LIII, S. 190/91.	I, 22, 6. 7.
LIII, S. 192.	I, 22, 9—11.
LIV, S. 194.	I, 22, 11.
LV, S. 195.	I, 22, 12.

---

7. Gregorius Theologus.

Migne, Patres Graeci. Tom. 35, 664 ff.

Contra Julianum II.

wird citiert III, 23, 17 unter dem Titel „δεύτερος λόγος πρὸς „Ἕλληνας".

Cap. 13.	cf. III, 21, 13.
23. 24.	III, 23, 17—16.

---

8. Gregorius Thaumaturgos.

Migne, Patres Graeci. Tom. 10, 1052 ff.

In Origenem oratio panegyrica

wird citiert IV, 27, 6 unter dem Titel „συστατικὸς λόγος Γρη- „γορίου εἰς Ὠριγένην".

Cap. 5.	IV, 27, 3.

---

9. Palladius, Historia Lausiaca.

Migne, Patres Graeci. Tom. 34, 1009 ff.

wird citiert IV, 23, 78 unter dem Titel „Εἰ δέ τις βούλοιτο τὰ „περὶ αὐτῶν μανθάνειν, — — — — — — — — —, πεπόνηται „Παλλαδίῳ τῷ μοναχῷ ἴδιον μονόβιβλον".

Cap. 1 ff.	cf. IV, 23, 73—80. (?)
6. 7.	cf. IV, 23, 1—11.

Trotz des ausdrücklichen Citates IV, 23, 78 finden sich bei Socrates auffallend wenig Ähnlichkeiten mit Palladius. Socrates bespricht allerdings ausschliesslich das Leben solcher Mönche, die auch Palladius nennt, die bei beiden erzählten Anekdoten sind aber fast stets verschieden (cf. S. IV, 23, 17—20. P. 4. 7. 11; S. IV, 23, 21—33. P. 1. 10. 19. 20 etc.). Sollte man hieraufhin vielleicht annehmen müssen, dass Socrates eine andere Redaktion der Historia Lausiaca in Händen gehabt habe, als die uns überlieferte?

---

10. Evagrius Ponticus.

cf. Migne, Patres Graeci. Tom. 40, 1285.

Monachicus citiert und benutzt III, 7, 22. 23.
Practicus citiert IV, 23, 60; benutzt IV, 23, 40—59.
Gnosticus citiert IV, 23, 60; benutzt IV, 23, 61—72.
Von diesen Schriften sind nur Fragmente erhalten. Migne 40, 1285 hat nur das letzte nach Socrates aufgenommen. [1])

---

11. Biographie des Eusebius Emisenus

von Georgius von Laodicaea.

Dieselbe ist verloren. Citiert wird sie I, 24, 3 u. II, 9, 1. Benutzt ist sie offenbar I, 24, 1—8. II, 9.

---

12. Biographie des Eusebius Pamphili

von Acacius von Caesarea.

Gleichfalls verschollen, wird sie II, 4 citiert und auch in diesem Kapitel verwertet.

---

[1]) Cf. Cotelerii. Eccles. Gr. Monum. t. III, p. 99, welche Ausgabe mir leider nicht zur Verfügung stand.

13. *Γαϊνία* des Eusebius Scholasticus.[1]

Verloren. Citiert ist sie VI, 6, 36, benutzt VI, 6, 1—36.

---

14. Historia christiana.

Der Verfasser ist ein Presbyter Philippus.

Verloren. Citiert wird sie VII, 26, 5. 27, 2, benutzt VII, 26, 5. 27, 2—8.

Von demselben Verfasser werden VII, 27, 2 gleichfalls verlorene Streitschriften gegen Julian erwähnt (cf. Cap. V, 3, S. 77).

---

[1]) VI, 6, 37 wird eine *Γαϊνία* von Ammonius und ihre Abfassungszeit erwähnt. Auch sie ist verschollen. Man vergleiche dazu Pauly, Realencyklopädie I, 1862.

VI.

Rekonstruktion
des Synodicus des Athanasius und der συναγωγή des Sabinus.

Wir kommen zu dem letzten, schwierigsten und wohl auch wichtigsten Teil unserer Arbeit. Es gilt die Rekonstruktion der beiden verlorenen Werke, des Synodicus, dessen Verfasser der heilige Athanasius ist (I, 13, 12), und der συναγωγή des Sabinus, eines Anhängers der Sekte des Macedonius (I, 8, 25).

Für die Wiederherstellung beider Schriften stehen uns drei Wege zur Verfügung, die wir alle werden beschreiten müssen. Zunächst werden wir versuchen, aus den Citaten des Socrates selbst möglichsten Nutzen zu ziehen; dann von dieser sicheren Grundlage aus zu konstatieren, ob eins der Werke noch von anderen Schriftstellern selbständig benutzt ist, um so durch Vergleichung mit diesen einige Schritte weiter zu gelangen. Endlich können wir noch nach den Vorarbeiten der früheren Abschnitte das Prinzip der Ausscheidung in Anwendung bringen, d. h. wir müssen, nachdem wir uns durch die beiden ersten Wege ein Bild von dem Charakter beider Schriften verschafft haben, die übrig gebliebenen Nachrichten des Socrates daraufhin untersuchen, ob sie in den Rahmen dieses Bildes hineinpassen.

Wenden wir uns zunächst dem Synodicus zu. Derselbe ist uns einzig und allein durch ein einmaliges Citat des So-

crates bekannt (I, 13, 12). Dasselbe berechtigt uns I, 13, 11—13 dieser Schrift zuzusprechen. Diese Paragraphen enthalten eine Namenreihe aus den Unterschriften des Nicänischen Symbolums (§ 12) und eine Datierung der Synode aus den *παρασημειώσεσιν* des Glaubensbekenntnisses (§ 13). Man hat früher an der Zugehörigkeit dieses Datums zum Synodicus zweifeln zu müssen geglaubt. Noch Seeck[1]) sah sich veranlasst, hierfür einen ausdrücklichen Beweis zu erbringen. Derselbe stützt sich auf die eigentümliche Formulierung dieser Angabe, in welcher nach Alexanderjahren gerechnet wird. Dieses weist unverkennbar auf eine alexandrinische Quelle hin, die nur der Synodicus sein kann.

Doch schon nach dem Zusammenhange und den Worten unseres Autors kann kaum daran gezweifelt werden, dass das Datum aus dem Werk des grossen Alexandriners geflossen sein muss. § 11 erklärt nämlich Socrates, er wolle die Namen der in Nicäa versammelten Bischöfe nennen „*καὶ τὸν χρόνον ἐν ᾧ συνῆλθον*“. Dass für Beides eine verschiedene Quelle anzusetzen sei, wird mit keinem Worte angedeutet. § 12 folgt dann die Aufzählung der Namen mit angehängter Quellenangabe, womit offenbar auch die Quelle für das Datum gegeben werden soll. Dies wird dadurch bestätigt, dass Socrates § 13 sagt, er bringe das Datum nach den „*παρασημειώσεσιν*“. Damit können doch nur die des Synodicus gemeint sein, wonach wir zu ergänzen hätten „*ὡς ἐν τῷ Συνοδικῷ ἐν παρασημειώσεσιν τοῦ μαθήματος εὕρομεν*“. Wie der Zweifel trotzdem entstehen konnte, ist allerdings auch klar. Man wunderte sich über die eigentümliche Zwischenstellung der Quellenangabe zwischen Namenreihe und Datum, ohne zu bemerken, dass Socrates hierzu seinen guten Grund hatte. Er bringt nur einen Auszug aus der Liste des Synodicus und verweist deshalb hier auf seine Quelle, damit jeder Wissbegierige sich danach weiter unterrichten kann:
„— — — *Ἁρποκρατίων Κύνων· καὶ τῶν λοιπῶν· ὧν εἰς πλῆρες*
„*τὰ ὀνόματα κεῖται ἐν τῷ Συνοδικῷ Ἀθανασίου τοῦ Ἀλεξανδρείας*
„*ἐπισκόπου.*“

Damit ist aber auch alles erschöpft, was wir aus Socrates

---

[1]) Seeck, Nicänisches Conzil 69, 5.

selbst über diese Schrift zunächst ersehen können. Als höchst wahrscheinlich dem Synodicus entnommen, können wir daraufhin nur noch das I, 8, 29. 30 bei Socrates überlieferte Symbolum des Konzils bezeichnen. Im Synodicus hat sich dasselbe sicher gefunden. Es muss mit obiger Stelle (I, 13, 11—13) in Zusammenhang gestanden haben, aus dem es durch Socrates willkürlich herausgerissen ist.

Glücklicherweise führt uns der zweite Weg etwas weiter. Mit Hilfe der sicher aus dem Synodicus geflossenen Stelle sind wir nämlich in der Lage nachzuweisen, dass Gelasius Cyzicenus[1]) denselben selbständig benutzt haben muss. Bei Gelasius II, 26. 27 finden wir nämlich ebenfalls das Symbolum des Nizänischen Konzils. Der Wortlaut (II, 26) ist natürlich derselbe, wie bei Socrates; nur unwesentliche Abweichungen, die durch Schreibfehler zu erklären sind, kommen vereinzelt vor. Ausserdem ist aber II, 26 diesem Glaubensbekenntnis eine Datierung vorangestellt, und II, 27 folgt eine Reihe von Unterschriften. Auf diese beiden Punkte kommt es hier wesentlich an. Dass II, 26 noch zwischen das Glaubensbekenntnis und die Unterschriften einige selbständige Sätze eingeschoben sind, mag zwar erwähnt werden, ist aber für uns ohne jede Bedeutung.

Wir wollen uns zunächst mit der Zeitangabe des Gelasius beschäftigen und sie zur Vergleichung der des Socrates gegenüberstellen.

Socr. I, 13, 13.	Gelasius II, 26.
Καὶ ὁ χρόνος δὲ τῆς συνόδου, — — — —, ὑπατείας Παυλίνου καὶ Ἰουλιανοῦ τῇ εἰκάδι τοῦ Μαΐου μηνός· τοῦτο δὲ ἦν ἑξακοσιοστὸν τριακοστὸν ἕκτον ἔτος, ἀπὸ τῆς Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνος βασιλείας.	*Ἔκθεσις τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς πίστεως, ἐκτεθείσης ἀπὸ τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου, ἐπὶ τοῦ θεοφιλεστάτου βασιλέως Κωνσταντίνου, ἐν ὑπατείᾳ Παυλίνου καὶ Ἰουλιανοῦ τῶν λαμπρῶν, ἔτους ἀπὸ Ἀλεξάνδρου χλς'. ἐν μηνὶ Δεσίῳ τῇ πρὸ δεκατριῶν καλανδῶν Ἰουλίου, ἐν Νικαίᾳ μητροπόλει τῆς Βιθυνίας.*

[1]) Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio II, 753 ff. Florenz 1759.

Die Ähnlichkeit in beiden Angaben ist so gross, und die beiden gemeinsame Rechnung nach Alexanderjahren so auffallend, dass darüber keine weiteren Worte zu verlieren sind. Die kleinen vorhandenen Abweichungen beweisen andrerseits, dass hier beide Schriftsteller von einander unabhängig sind, dass Gelasius hier nicht auf Socrates zurückgehen kann, den er bekanntlich an anderen Stellen ausgeschrieben hat. Besonders merkwürdig ist hierbei bei Gelasius die Verwertung eines makedonischen Monatsnamens „ἐν μηνὶ Δεσίῳ". Dies könnte sogar zunächst den Gedanken nahe liegend erscheinen lassen, dass Gelasius hier gar nicht eine alexandrinische Quelle vorgelegen haben könne, dass demnach an die Benutzung des Synodicus gar nicht zu denken sei. Da sich nun aber die Anwendung makedonischer Monatsnamen in alexandrinischen Urkunden mehrfach nachweisen lässt [1]), so wird dieser Verdacht hinfällig. Es bleibt für uns also nur bestehen die Ähnlichkeit in beiden Nachrichten, die evident beweist, dass beide Schriftsteller auf dieselbe Quelle zurückgehen, und die Unterschiede, die nur darthun, dass beide unabhängig von einander aus derselben geschöpft haben. Da diese nun bei Socrates sicher der Synodicus des Athanasius ist, so muss dies Werk hier auch die Vorlage des Gelasius gewesen sein.

Diesem Beweise noch weiteres hinzuzufügen, ist eigentlich überflüssig. Der Vollständigkeit wegen möge bemerkt werden, dass wir jetzt auch in den Unterschriftenverzeichnissen beider Autoren genau dasselbe Verhältnis entdecken können. Um hier die Ähnlichkeit zu erkennen, müssen wir auch die uns sonst noch überlieferten Listen [2]) heranziehen. Dieselben sind so geordnet, dass immer der Metropolit an die Spitze der Bischöfe gesetzt ist, z. B.:

Provinciae Aegypti. [3])
Alexander Alexandriae magnae.
Alphocration Naucratites.
Adamantius Cynopolites Cinensis.
— — — — — — — — — —

[1]) Ägyptische Urkunden der Kgl. Museen zu Berlin, I, 380.
[2]) Mansi II, 692, 697.
[3]) Mansi II, 692, 693.

Provinciae Thebaidos.
Atlas Schediae.
Tyrannus Antinoae.
Volusianus Lycopolites de Lyco.
— — — — — — — — — — —

Provinciae Lybiae.
Dathes Berenices.
Serapion Antiphensis.
— — — — — — — — — — —

Demgegenüber befolgen die Aufzählungen des Socrates und Gelasius in offenbarer Übereinstimmung das Prinzip, sämtliche Metropoliten im Anfange zusammenzufassen und dann die Provinzialbischöfe folgen zu lassen. Besonders deutlich zeigt sich dies in dem Auszuge des Socrates, der an seinem Schluss einen Provinzialbischof nennt, nämlich den *Ἁρποκρατίων Κύνων* [1]). Dieser weist sich aus als eine Vermischung der Namen der beiden ersten ägyptischen Unterbischöfe der gewöhnlichen Listen [2]), d. h. der beiden ersten Unterbischöfe, die diese überhaupt bringen. Socrates wollte offenbar die folgende Namenreihe mit ihm andeuten, denn sonst hatte er an dem Namen dieses Mannes nicht das geringste Interesse. Gelasius bietet statt dessen nur die Namen von Metropoliten. Man vergleiche:

Socr. I, 13, 12.	Gelasius II, 27 = Mansi 882.
Ὅσιος ἐπίσκοπος Κουδρούβης Ἱσπανίας· οὕτως πιστεύω ὡς προγέγραπται.	*Ὅσιος ἐπίσκοπος πόλεως Κουρδούβης τοῖς κατὰ Ῥώμην καὶ Σπανίαν καὶ Ἰταλίαν πᾶσαν καὶ ταῖς ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσι, τοῖς ἐπέκεινα κατ' ἐμὲ οὖσιν, ἕως τοῦ Ὠκεανοῦ, ἁγίαις τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίαις, διὰ τῶν σὺν αὐτῷ πρεσβυτέρων Ῥώμης Βίτωνος καὶ Βικεντίου.*
Ῥώμης Βίτων καὶ Βικεντῖνος πρεσβύτεροι·	

1) Socr. I, 13, 12.

2)

Mansi II, 692.	Socr. I, 13, 12.	Mansi II, 697.
Alphocration Naucratites.	*Ἁρποκατίων*	Arpocration Alfusianorum.
Adamantius Cynopolites Cinensis.	*Κύνων.*	Adamantius Cini.

Mansi II, 697 sind zwischen Alexander von Alexandria und Arpocration noch, offenbar fälschlich (cf. oben S. 86), Tyrannus Antinoi und Pelusianus Lyci genannt.

Socr. I, 13, 12.	Gelasius II, 27 = Mansi 882.
Αἰγύπτου Ἀλέξανδρος·	*Ἀλέξανδρος Ἀλεξανδρείας σὺν Ἀθανασίῳ τότε ἀρχιδιακόνῳ ὄντι, ταῖς κατ' Αἴγυπτον πᾶσαν καὶ Λιβύην καὶ Πεντάπολιν καὶ τὰ ὅμορα τούτοις, ἕως τῶν τῆς Ἰνδίας ἐπαρχιῶν.*
Ἀντιοχείας τῆς μεγάλης Εὐστάθιος·	*Εὐσθάτιος Ἀντιοχείας τῆς μεγάλης τῆς κατὰ Συρίαν κοίλην καὶ Μεσοποταμίαν πᾶσαν καὶ Κιλικίαν ἑκατέραν.*
	[*Ἰωάννης Πέρσης* — — — — — *Λεόντιος Καισαρείας Καππαδοκίας* — — *Θεωνᾶς Κυζίκου* — — — — —]
Ἱεροσολύμων Μακάριος·	*Μακάριος Ἱεροσολύμων σὺν Εὐσεβίῳ τῷ Παμφίλου ἐπισκόπῳ Καισαρείας τῆς κατὰ Παλαιστίνην καὶ Ἀραβίαν καὶ Φοινίκην.*
	[*Ἀλέξανδρος Θεσσαλονίκης* — — — — — *Νουνέχιος Λαοδικείας* — — — — — *Πρωτογενης ὁ θαυμάσιος* — — — — — *Κεκιλιανὸς Καρθαγένης* — — — — — *Πιστὸς Μαρκιανουπόλεως* — — — — —
Ἀρποκρατίων Κύνων· καὶ τῶν λοιπῶν·	*Ἀλέξανδρος*[1]) *Κωνσταντινουπόλεως τότε πρεσβύτερος ἔτι ὢν* — — — — —].

Die Übereinstimmung beider Listen in dem Prinzip ihrer Anlage springt in die Augen. Nach den obigen Ausführungen über die Zeitangaben beider Schriftsteller werden wir deshalb auch hier zu dem Schluss kommen, dass beide selbständig den Synodicus benutzt haben. An dieser Überzeugung können uns auch nicht die kleinen Abweichungen in der Schreibweise (Socr. *Κονδρούβης Ἱσπανίας*. Gelas. *Κουρδούβης* — — — *Σπανίαν*) irre machen. Nicht einmal der Zusatz „*οὕτως πιστεύω ὡς προγέγραπται*", den Socrates hat, kann uns ernstlich beunruhigen, wenn es auch auffällig ist, dass die gewöhnliche Überlieferung einen ganz ähnlichen bietet.

[1]) Die einzige leicht erklärliche Ausnahme bei Gelasius. Alexander ward später Metropolit, und so wurde er denn auch später, wohl schon von Athanasius selbst, in ihre Namenreihe aufgenommen.

Mansi II, 692.	Mansi II, 697.
ita credo, sicut superius scriptum es.	sic credo, quemadmodum dictum est.

Solche Hinzufügungen waren bei derartigen Unterschriften so gewöhnlich, dass sie Gelasius wohl eben deshalb übergangen haben wird.

Leider hat nun aber Gelasius nachweislich auch das Werk des Socrates ausgeschrieben, weshalb zunächst auf diesem Wege die Ausbeute nur gering ist. Wir können deshalb nur dort mit Sicherheit den Synodicus als Quelle ansetzen, wo beide Autoren in der Hauptsache dasselbe bieten, Gelasius aber ein Plus zeigt, das sich nur durch ein selbständiges Zurückgehen auf dieselbe Quelle erklären lässt — und dieser Stellen sind leider nur sehr wenige. Eine Aufzählung der betreffenden Punkte mit Hervorhebung der Unterschiede wird hier genügen:

Socr. I.	Gelasius. [Mansi II, 793. 929. 940.]
6, 4—30. Brief Alexanders.	II, 3. Derselbe Brief, vollständiger, mit Hinzufügung der Unterschriften.
9, 64. 65. Erwähnung von Edikten Constantins.	III. [1]) Diese Edikte im Wortlaut.

Auf Grund dieser Ausführungen lässt sich nachweisen, dass auch Theodoret v. Kyrrhos den Synodicus gekannt und benutzt haben muss. Wir finden nämlich bei Theodoret ein Edikt Constantins gegen Eusebius von Nicomedia und Theognis, das, wie die Vergleichung zeigt, identisch ist, mit dem Schriftstück, welches Gelasius in seinem 3. Buche anführt [2]). Da nun aber bei Theodoret (I, 19) der ganze erste Teil fehlt, Gelasius mithin also nicht auf ihn zurückgehen kann, andrerseits oben gezeigt ist, dass Gelasius hier ebenso wie Socrates (I, 9, 65) aus dem Synodicus geschöpft haben, so dürfte kein Zweifel sein, dass auch Theodoret an dieser Stelle und zwar selbständig auf Athanasius fusst [3]).

---

[1]) Das 2. dieser Edikte auch teilweise erhalten bei Theodoret, Hist. eccl. I, 19 = Migne 82, 961 = Socr. I, 9, 65 = Gelas. III (Mansi II, 929. 940).

[2]) Mansi II, 940.

[3]) Güldenpennig [Die Kirchengeschichte des Theodoret v. Kyrrhos.

Da nun aber erwiesen ist, dass Theodoret den Socrates, und Gelasius den Theodoret und Socrates ausgeschrieben haben, so lässt sich auch hiermit wenig oder gar nichts für unsere Zwecke thun. Ich wenigstens bin nicht im stande, weitere Stellen nachzuweisen, in denen alle drei oder wenigstens zwei dieser Schriftsteller von einander unabhängig die gleiche Quelle benutzen.

Bevor wir weiter in der Untersuchung über den Synodicus fortfahren können, müssen wir uns dem Werke des Sabinus zuwenden. Der Grund hierzu wird durch die folgenden Ausführungen von selbst zu Tage treten.

Der einzige Schriftsteller, bei dem die *συναγωγή* des Arianers citiert wird, ist unser Socrates. Er nennt das Werk häufig und muss dasselbe in weitestem Umfange benutzt haben. Sabinus war ein Anhänger der Sekte des Macedonius, der in derselben zeitweise sogar die Rolle eines Führers gespielt zu haben scheint (II, 15, 8). Über sein Leben ist uns nur bekannt, dass er Bischof von Heraclea in Thracien war, ohne dass wir aber über die Zeit seines Episkopats etwas wüssten (I, 8, 25). Auch über den Anfangs- und Schlusspunkt seines Werkes sind uns bestimmte Zeugnisse nicht erhalten. Doch geht aus den Anführungen des Socrates hervor, dass dasselbe die Zeit des Nicänischen Konzils schon umfasste (I, 8, 25); zum letztenmal wird es von Socrates sodann in der Zeit des Valens (346—378) genannt (IV, 22, 1). Deshalb aber anzunehmen, dass dasselbe auch hiermit thatsächlich seinen Ab-

Halle 1889. S. 65] schreibt fälschlich dieses Edikt Sabin zu. Er kennt dabei offenbar weder Socr. I, 9, 65 noch Gelasius III (Mansi II, 940). Er lässt es auch völlig unklar, wie der Arianer Sabinus in einem Werke, das wenigstens z. T. den Zweck hatte, seinen Glaubensgenossen zu nützen, dazu gekommen sein sollte, eine solche Schmähschrift gegen 2 Führer seiner Sekte aufzunehmen.

Auch Jeep, Untersuchungen S. 116, scheint Gelasius nicht zu kennen. Er will die Quelle für Socr. I, 9, 64. 65 in einer offiziellen Ausgabe vermuten, die dann doch von der kaiserlichen Kanzlei hätte ausgegangen sein müssen. Bei Bekanntschaft mit den Edikten selbst, wäre er schwerlich auf diesen Gedanken gekommen. Dieselben tragen dazu den Stempel der Fälschung zu offen an sich, obwohl sich dies nicht strikt beweisen lässt (Cf. Seeck, Das Nicänische Konzil, S. 50).

schluss gefunden hat, dazu liegt kein Grund vor. Wohl aber wird man zu der Annahme berechtigt sein, dass die *συναγωγή* ungefähr mit dem Konzil von Nicäa einsetzte. Socrates kennzeichnet sie häufig als eine Tendenzschrift, die das Interesse des Arianusmus vertrat (I, 8, 25. 9, 28. II, 15, 8—11. 17, 10. 11. IV, 22, 1). Demnach dürfte es am natürlichsten erscheinen, dass das Werk mit dem Aufkommen des Arianismus, der bekanntlich kurz vor dem genannten Konzil ins Leben trat, seinen Anfang genommen. Ja es dürfte wahrscheinlich erscheinen, dass es ziemlich direkt mit diesem Konzil begann, da Socrates über die verschiedenen früheren Synoden, die noch unter der Herrschaft des Licinius für und gegen den Arianismus berufen wurden [1]), nichts zu berichten weiss, also auch in seinen Quellen darüber keine Auskunft gefunden zu haben scheint.

Citiert wird die Schrift von Socrates I, 8, 25 unter folgendem Titel: „*Σαβῖνος* — — — — *συναγωγὴν ὧν διάφοροι ἐπισκόπων σύνοδοι ἐγγράφως ἐξέδωκαν ποιησάμενος*“; kürzer und prägnanter heisst es III, 10, 10 „*συναγωγή τῶν συνοδικῶν*“. Den Citaten zufolge ist das Werk sicher benutzt: I, 8, 24—26. 9, 28. II, 15. 17, 10. 11. 20, 5. 39. 40. III, 10, 4—11. 25, 6—18. IV, 12. 22. 1.

Diese Stellen enthalten:

I, 8, 24—26. Polemik gegen Sabin wegen seines tendenziösen Tadels gegen das Konzil von Nicäa.

I, 9, 28. Ein weiterer Ausfall gegen Sabin aus demselben Grunde.

II, 15. Synode von Antiochia. (Das Citat II, 15, 8 berechtigt uns streng genommen nur § 6—11 Sabin zuzuweisen, die Ausführungen II, 17, 10 beweisen aber, dass das ganze Kapitel Sabin angehört.)

II, 17, 10. 11. Sabin hat die Briefe des Bischof Julius von Rom ausgelassen, bringt dagegen die der Synode von Antiochia an denselben (cf. II, 15). Diese Nachricht berechtigt uns zugleich auch für II, 17, 5 den Einfluss des Arianers anzusetzen. Hier werden die Synodalbriefe ebenfalls erwähnt (cf. auch Athan. Ap. c. Arianos 20 = Migne 25, 281).

---

[1]) Cf. Seeck, Nicänisches Konzil S. 328—344.

II, 20, 1—5. 7—13. Zahl der orientalischen Bischöfe auf der Synode zu Sardica. Das Citat beweist, dass II, 20, 1—13 neben Sabin die Ap. c. Arianos (1. 25. 29) benutzt ist. Nach Ausscheidung der ihr angehörigen Stellen (§ 5. 6) bleiben § 1—5. 7—13 übrig, die demnach Sabin angehören müssen, der ja sicher Nachrichten über diese Synode brachte (cf. § 5)[1]).

II, 39. 40. Bericht über die Synode zu Seleucia[2]).

III, 10, 4—11. Synoden der Macedonianer und ihre Beschlüsse.

III, 25, 6—19. Schreiben der Acacianer an Jovian. Sie bekennen sich zum Nicänum. Dies stammt sicher aus Sabin cf. § 18. Doch auch § 1—5 dürfte demselben Schriftsteller zuzuschreiben sein, um so mehr, da es sich hier um ein Gesuch der Macedonianer handelt, über deren Verhalten Sabin ja am besten unterrichtet sein musste[3]).

IV, 12. Sendschreiben der Macedonianer an Liberius von Rom, in dem sie sich zum Nicänischen Glauben bekennen und dessen Antwort. Völlig sicher geht hiervon nur IV, 12, 41 auf Sabin zurück (cf. die Ausführungen S. 99 ff.).

IV, 22, 1. Tadel des Sabinus, weil er die Greuelthaten des Lucius bei der Inthronisation in Alexandria nicht erwähnt.

Als wahrscheinlich der *συναγωγή* angehörig, möge des Weiteren noch auf folgende Stellen aufmerksam gemacht werden, bei denen es allerdings auf die Interpretation der Worte des Socrates ankommt. Vorausgeschickt möge werden, dass Sabinus der einzige häretische Schriftsteller ist, dessen Benutzung sich erweisen lässt.

II, 1, 1—4 giebt Socrates seine Quellen für das erste Buch an, und zwar nennt er nur solche, die ihm zur Aufdeckung der Fehler des Rufin dienen konnten, in erster Linie also die Schriften des Athanasius[4]). § 4 sagt er sodann, er habe auch die „*ἐπιστολαὶ τῶν τότε διαφόρων*“ verwertet. Die Übersetzer haben diesen Ausdruck bisher mit „epistolae excellentium tunc

[1]) Güldenpennig, Die Kirchengeschichte des Theodoret von Kyrrhos. 60. cf. S. 93.

[2]) cf. Hefele, Konziliengeschichte I, 7, 13 (2. Auflg., Freiburg 1873).

[3]) Jeep, Quellenuntersuchungen S. 146 (cf. S. 94).

[4]) II, 1, 3 = Ap. c. Arianos; II, 1, 5 = Synodicus cf. hierzu S. 107.

temporis virorum“ wiedergegeben, wobei völlig unklar bleibt, was Socrates mit dieser Angabe gemeint haben könne. Interpretiert man nun diese Worte, wie es der Wortlaut zulässt, als „Briefe von Männern der Gegenpartei“, so kann sich dies nach Obigem nur auf Sabinus beziehen. Dies würde auch ausgezeichnet in den Rahmen des Kapitels passen, denn aus ihm konnte Socrates sicher manches über die Irrtümer des Aquileiensers lernen.

II, 21, 4 in seinem selbständigen, der Verteidigung des Eusebius Pamphili gewidmeten Exkurs, wird ganz allgemein gesagt, diejenigen Arianer hätten eine irrige Meinung, die Euseb zu ihrer Partei rechneten. Bezieht sich dies auf irgend ein bestimmtes Werk, das dieser Ansicht huldigte — und dies ist doch wohl, wenn auch nicht sicher, so doch recht wahrscheinlich, — so kann wiederum nur Sabin, der einzige häretische Gewährsmann unseres Autors, gemeint sein. Dies wird um so glaublicher, da I, 8, 26 von Socrates berichtet wird, dass Sabin den Pamphilier verehrt habe und ihn in seinem Werk „ὡς ἀξιόπιστον μάρτυρα ἐπαινεῖ“, womit doch nur gemeint sein kann, dass der Macedonianer den Euseb für einen Glaubensgenossen gehalten habe.

II, 23, 39—43 wird erzählt, wie Athanasius, Paulus, Marcellus und andere auf Befehl des Constantius aus der Verbannung zurückgerufen und ihren Diözesen wiedergegeben wurden. Hierdurch wurde die Vertreibung der arianischen Gegenbischöfe nötig, und diese rief in Ancyra, dem Bischofssitz des Marcellus, Unruhen (ταραχή) hervor, „ἣ πρόφασιν λοιδορίας παρέσχε τοῖς τὰ ἐναντία φρονοῦσιν“. Da sich diese Nachrichten weder bei Rufin, noch Athanasius finden, denen Socrates sonst in diesem Kapitel folgt, sich auch sonst in keiner der erhaltenen Vorlagen unseres Autors nachweisen lassen, so muss der Ausdruck „οἱ τὰ ἐναντία φρονοῦντες“ auf eine verlorene und zwar häretische Quelle bezogen werden, deren Bestand Socrates zwar angiebt, der er aber doch starkes Misstrauen entgegenbringt, schon deshalb weil seine sonstigen Gewährsmänner diese Notizen nicht haben. Die einzige derartige Quelle ist aber Sabin.

Auch für die συναγωγή des Sabinus, ebenso wie für den Synodicus, lassen sich zwei Schriftsteller nachweisen, die die-

selbe gekannt und selbständig benutzt haben müssen. Es handelt sich dies Mal um die beiden Zeitgenossen des Socrates: Theodoret und Sozomenus [1]). Für beide ist der diesbezügliche Beweis schon erbracht worden, für ersteren von Güldenpennig [2]), für Sozomenus von Jeep [3]). Von vornherein mag jedoch darauf hingewiesen werden, dass in beiden Fällen der Beweis nicht als unbedingt gültig, sondern nur als allerdings wohlbegründeter Wahrscheinlichkeitsbeweis angesprochen werden kann. Beide Forscher stützen sich nämlich auf Stellen des Socrates, deren Herkunft aus Sabin zwar im höchsten Masse wahrscheinlich ist, und die deshalb auch schon im Voranstehenden für sein Werk in Anspruch genommen sind, ohne dass sie aber durch Citate des Socrates völlig sicher gestellt sind.

Güldenpennig nimmt auf Socr. II, 20, 5 Bezug. Dort heisst es: „*Ἐκ μὲν τῶν ἑσπερίων μερῶν περὶ τοὺς τριακοσίους* „*συνῆλθον ἐπίσκοποι, ὥς φησιν Ἀθανάσιος· ἐκ δὲ τῶν ἑῴων* „*ἑβδομήκοντα ἓξ μόνον ὁ Σαβῖνος φησὶν, ἐν οἷς* — — — —“. Diese Angaben werden von der Synode zu Sardica gemacht, die dies Kapitel behandelt. Güldenpennig schliesst aus ihnen mit vollem Recht, dass hier Athanasius und Sabinus verwertet sind. Theodoret nun teilt II, 6 einen Brief der Synode mit, der sich auch bei Athanasius Ap. c. Arianos 44—50 findet, jedoch in geringerer Vollständigkeit, so dass er nicht aus ihm geflossen sein kann. Auf diesen Brief nun nimmt Socr. II, 20, 10 Bezug und zwar so, dass auch er nicht auf Athanasius fussen kann, sicher aber mit Theodoret die gleiche Quelle benutzt haben muss. Dass diese gemeinsame, von beiden unabhängig benutzte Grundlage Sabinus ist, dieser Gedanke liegt nach dem oben auseinandergesetzten Thatbestande sehr nahe. Für vollkommen gesichert möchte ich den Beweis gleichwohl nicht halten. Das Citat berechtigt uns nur, für die Zahl der orientalischen Bischöfe Sabin mit voller Sicherheit als Quelle anzusetzen, und wenn es auch höchst unwahrscheinlich ist, so ist es doch auch nicht ausgeschlossen, dass beide Autoren auf irgend eine andere uns unbekannte Vorlage zurückgehen

[1]) Migne 67, 844.
[2]) Güldenpennig, Theodoret S. 60.
[3]) Jeep, Quellenuntersuchungen S. 146/147.

Wir werden um so misstrauischer werden müssen, da gerade an der Hauptstelle, wo Socrates die *συναγωγή* sicher in weiterem Umfange benutzt hat (II, 39. 40 Bericht über die Synode von Seleucia), jede Ähnlichkeit zwischen ihm und Theodoret fehlt, so dass sich auch Güldenpennig [1]) hier zu der Klage veranlasst sieht: „Was hätte er (scilicet Theodoret) nicht beispielsweise „über die Synode zu Seleucia (II, 22) [2]) sagen können. Denn „auch ihm stand hier dieselbe Quelle, welche Socrates II, 39/40 „angibt und benutzt hat, zur Verfügung. Während uns dieser „aber auf Grund des von Sabinus zusammengestellten urkund-„lichen Materials eine deutliche, inhaltsreiche Übersicht jener „Synode giebt, erzählt Theodoret weiter nichts als den Streit „des Acacius von Caesarea und Cyrill von Jerusalem."

Doch auch wenn wir obigen Beweis als vollgültig anerkennen — was ich um so weniger von der Hand weisen möchte, da sich für Socrates keine andere Vorlage entdecken lässt und bei ihm, wie später (S. 100) gezeigt werden wird, an Benutzung von Archiven nicht zu denken ist — so ist der Nutzen, den wir aus ihm ziehen können, nur gering, schon deshalb, weil nachweislich Theodoret den Socrates ausgeschrieben hat (cf. Cap. I S. 16). Ich wenigstens bin nur im stande, zwei Stellen zu entdecken, bei denen das Verhältnis beider Schriftsteller die unabhängige Benutzung des Sabin durch beide wahrscheinlich machen kann. Doch ist dasselbe auch hier so unklar, dass die Besprechung dieser Punkte noch hinausgeschoben werden muss. Es handelt sich um Socr. II, 22. 23, 1—3. IV, 22, zu denen Theodoret II, 6 (cf. II, 3) und IV, 19 zur Vergleichung heranzuziehen sind (cf. S. 104. 106).

Grössere Wahrscheinlichkeit hat die Beweisführung Jeeps für sich. Dieser beruft sich auf Socr. III, 25. Dort finden wir § 18 folgendes Citat: „*Τοῦτο μὲν δὴ τὸ βιβλίον [ἐν] τῇ συναγωγῇ τῶν συνοδικῶν Σαβίνου γεγράμμενον εὑρήκαμεν*". Streng genommen kann dasselbe nur auf das §§ 10—17 [3]) wörtlich an-

[1]) Güldenpennig, Theodoret S. 98.

[2]) Güldenpennig zitiert nicht nach Migne, hat infolgedessen eine andere Kapitelzählung, so hier statt II, 22: II, 26.

[3]) Dass §§ 6—10 ebenfalls hierher zu rechnen sind, ist selbstverständlich und wurde im Text nur zwecks grösserer Genauigkeit nicht angemerkt.

geführte Aktenstück bezogen werden, demzufolge sich die Acacianer zum Nicänum bekennen. Nun steht aber §§ 2—5 mit dem Folgenden in engster Verbindung — es handelt sich hier um die Bemühungen verschiedener Sekten um die Gunst Jovians, welchen Zweck auch das Schriftstück der Acacianer verfolgt — und schon deshalb werden wir, wie dies auch oben geschehen ist, diese Paragraphen ebenfalls Sabin zuschreiben, um so mehr da hierselbst hauptsächlich von den Macedonianern die Rede ist, über deren Verhalten Sabin ja besonders gut unterrichtet sein musste. Auch sie überreichten Jovian (III, 25, 2. 3) ein Schreiben, von dem Socrates nur den Inhalt angiebt, das er aber wörtlich in seiner Quelle gefunden zu haben scheint. Auf dieses Schreiben verweist auch Sozomenus VI, 4, 3—6 [1]). Dass er seine Kenntnisse aber nicht allein auf Socrates gründet, beweist der Umstand, dass er viel genauere Angaben über diese Bittschrift bietet. Er scheint demnach „durch Socrates angeregt, die Quelle seines Führers nachgeschlagen zu haben", und diese war, wie wir sahen, höchst wahrscheinlich Sabin.

Gestützt wird dieser Nachweis noch dadurch, dass wir in dem Berichte beider Schriftsteller über die Synode von Seleucia [2]) eine nahe Verwandtschaft entdecken können, und dass doch auch hier Sozomenus einige Plusstellen hat [3]), die den Gedanken an eine Abhängigkeit von Socrates ausschliessen. Hier basiert die Erzählung des Socrates sicher auf Sabin (cf. II, 39, 8); wir würden diesen also unbedenklich als die ge-

[1]) Ich zitiere die Kirchengeschichte des Sozomenus nach der paragraphierten Ausgabe von Hussey (3 Bde. Oxford 1860).

[2]) Socr. II, 39. 40. Sozom. IV, 22.

[3]) Sozom. IV, 22 nennt den Patrophilus „*ἐπίσκοπον Σκυθοπόλεως*" (§ 3) welche Nachricht Socr. in diesem Zusammenhange nicht hat. Dieselbe Notiz bringt letzterer allerdings II, 9, 3. 43, 10. Des Weiteren weiss Sozom. IV, 22, 6, dass die Acacianer, die das Nicänum abgeschafft wissen wollten, zunächst auf das von Marcus verfasste Symbolum der Synode zu Sirmium zurückgreifen wollten, welche Nachricht bei Socr. II, 39, 18 fehlt. Ausserdem kennt er den Grund, weshalb die rechtgläubigen Bischöfe dem Verlangen der Acacianer nachgaben, die angeklagten Kollegen aus der Versammlung auszuweisen (§ 12). Endlich nennt er unter den Bischöfen, die von den Rechtgläubigen abgesetzt wurden, auch noch den Patrophilus (§ 25) und weiss, dass der neu von ihnen ordinierte Bischof Adrianus von Antiochia vorher Presbyter in dieser Stadt war (§ 27).

meinschaftliche Vorlage hinstellen können, wenn nicht Sozomenus selbst eine andere Quelle angäbe. Er sagt nämlich am Schluss von IV, 22, 28: „*Ὁ δὲ φιλῶν ἀκριβῶς τὸ καθ' ἕκαστον* „*εἰδέναι, ἐκ τῶν ἐπὶ τούτοις πραχθέντων ὑπομνημάτων εἴσεται.* „*ἃ ταχυγράφοι παρόντες ἀνέγραψαν.*" Müssten wir Sozomenus dieselbe Ehrlichkeit in Bezug auf seine Quellenangaben wie unserem Socrates zuerkennen, so wäre damit die Frage dahin entschieden, dass jener hier nicht auf Sabin fusst. Dies ist aber nicht der Fall, im Gegenteil ist es bekannt, dass er seine Quellen geschickt zu verheimlichen sucht, was wir, so wie Socrates und Sozomenus hier zu einander stehen, auch an dieser Stelle annehmen müssen; und dies um so mehr, da nach einer Bemerkung des Socrates auch Sabinus auf stenographischen Berichten seine Darstellung aufgebaut haben muss [1]), obige Notiz des Sozomenus also sehr wohl aus ihm geflossen sein kann.

Hierauf fussend können wir nun noch folgende Punkte für Sabin in Anspruch nehmen, wobei wir natürlich nach denselben Prinzipien verfahren müssen, die weiter oben (cf. S. 88) zur Ausscheidung einzelner Aktenstücke des Synodicus angewendet wurden, nachdem wir bezüglich dieser Schrift zwischen Gelasius und Socrates genau dasselbe Verhältnis aufgedeckt hatten, wie hier zwischen Socrates und Sozomenus. Die Ähnlichkeit geht leider, woran nochmals erinnert werden mag, so weit, dass nachgewiesenermassen auch Sozomenus direkt aus Socrates geschöpft hat, ebenso gut wie Gelasius (cf. Cap. I, S. 16). Es genügt wohl auch hier eine tabellarische Übersicht. Da jedoch an verschiedenen Stellen der Gedanke nahe liegen kann, dass Athanasius die Quelle unseres Autors sei, werden auch die Nachrichten des Alexandriners der Tabelle eingefügt werden.

Socr. II, 10, 1—20.	Athan. De synod. 22. 23.	Sozom. III, 5—10.
Zwei Symbola der Synode zu Antiochia. Gregorius von Alexandria hat unterschrieben.	Wortlaut derselben Symbola ohne Unterschriften.	Die Symbola im Auszug mit einer Reihe von Unterschriften, unter diesen die des Gregorius.

---

[1]) Socr. II, 39, 8: *Παρῆσαν γὰρ δη καὶ ὀξυγράφοι τὰ παρ' ἑκάστου λεγόμενα σημειούμενοι· ὧν τα μὲν καθ' ἕκαστον ἐν τῇ συναγωγῇ Σαβίνου ζητείτωσαν οἱ φιλομαθεῖς δια μακροτέρων ἐγκείμενα.*

Socr. II, 15, 4. 5.[1]) Auszug aus einem Schreiben der arian. Synode zu Antiochia an Julius von Rom.		Sozom. III, 8, 4—8. Auszug aus demselben Brief, doch vollständiger.
Socr. II, 20.[2]) Bericht über die Synode zu Sardica und ihre Folgen mit Einzelheiten, die nicht aus Athanasius stammen können.	cf. Athan. Ap. c. Arianos 36—50.	Sozom. III, 11. 12. Ähnlichkeiten in seinem Bericht sprechen für Benutzung derselben Quelle wie Socr. —III, 11 (Mitte), 12 (Ende) bietet er jedoch Verschiedenes mehr, ohne darin auf Athan. zurückzugehen.
Socr. II, 29. 30. Bericht über die Synode zu Sirmium.	Athan. De synod. 27. 28 bietet den Text der Glaubensbekenntnisse.	Soz. IV, 6, 1—12. 14—16. Sehr ähnliche Nachrichten, so dass an der Verwertung einer gleichen Quelle nicht zu zweifeln. In einigen Punkten ist jedoch Sozomenus besser unterrichtet, so über die Lehre des Photinus etc. (cf. § 1.2).
Socr. II, 37, 1—24. 52—97.[3]) Bericht über die Synoden zu Ariminum und Nice.	Athan. De synod. 8. 9 führt die Aktenstücke auf.	Sozom. IV, 17—19. Ganz übereinstimmende Notizen: also gleiche Quelle. Nur vereinzelte Plusstellen finden sich, so kennt er die Zahl der Bischöfe (17, 2). (Einen Teil d. Aktenstücke führt Soz. nur im Auszuge an.)

[1]) Cf. S. 90. Dort ist diese Stelle schon aus anderen Gründen Sabin zugesprochen worden.

[2]) Auch diese Nachrichten wurden in der Hauptsache schon S. 91 Sabin zugewiesen; die dortigen Ausführungen werden durch obige Beobachtungen noch bestätigt. Bemerkt sei aber, dass hier das Verhältnis zwischen Socr. u. Sozom. nicht ganz so klar liegt wie an anderen Stellen. Zu Socr. II, 20 cf. Theodor. II, 6.

[3]) Cf. auch Theodor. II, 15. 16. Ausserdem vergleiche man

Socr. II, 37, 1 mit Socr. II, 40, 8.
„ 37, 3 „ „ 39, 2.
„ 37, 5 „ „ 39, 15. 16.
„ 37, 6 „ „ 40, 43.

Socr. II, 41, 2—16. 22. 23. 42. 43 (zu II, 42, 6 cf. II, 38, 2). Synode der Arianer in Bithynien und die zu Gangrae.	Sozom. IV, 24. 25 (Anfang) cf. IV, 26. Idem, doch mit starken Plusstellen, besonders weiss Sozom. Genaueres über die dekretierten Absetzungen und ihre Begründung.
Socr. II, 44. Über das Verhalten des Meletius zu Antiochia.	Sozom. IV, 28.[1]) Kennt allerdings nicht die Zwischenstation Beroea, dafür aber im übrigen Genaueres.
Socr. V, 8, 1—11. 13—20. Synode zu Konstantinopel unter Theodosius I.	Sozom. VII, 7. 9.[2]) Soz. hat einige Namen mehr. VII, 7, 4 Diodorus und Acacius. VII, 9, 6 Terentius und Martyrius. Auch über die Synodal-Beschlüsse ist er in einigen Punkten genauer unterrichtet.
Socr. V, 10, 31—33. Unruhen in Antiochia; Spaltung der Orthodoxen zu gunsten des Paulinus resp. Flavian.	Sozom. VII, 11. Nennt von Parteigängern des Flavian noch die Armenier, Cappadocier und Ponter (§ 2).

Fassen wir nun das, was wir im Voranstehenden gelernt haben, zusammen und versuchen uns ein Bild von den beiden verlorenen Werken zu bilden, so ist unser Resultat folgendes.

Wir haben gefunden, dass der Synodicus eine Reihe von Aktenstücken enthält, die sich sämtlich, soweit sich das bisher feststellen liess, auf das Konzil zu Nicäa und was mit diesem aufs engste zusammenhängt[3]), beziehen. Wenn wir hieraufhin uns den Charakter der bekanntesten Schriften des Athanasius, der Apologia contra Arianos, De synodis etc. etc. vergegenwärtigen, werden wir nicht zweifeln, dass der Synodicus einen ganz ähnlichen Zweck in ganz ähnlicher Form verfolgte, d. h. mit anderen Worten, dass auch er eine Sammlung von Akten

Diese Übereinstimmungen mit sicher Sabin entlehnten Nachrichten (cf. S. 91) beweisen den Einfluss des Macedonianers wohl unwiderleglich, um so mehr da sich Socr. II, 37, 3 in direkten Gegensatz zu Athan. De synodis 1. stellt.

[1]) Da auch Rufin I, 24 diese Zwischenstation nicht kennt, könnte Sozom. in diesem Punkte durch ihn beeinflusst sein, was in der übrigen Erzählung ausgeschlossen ist, die, offenbar identisch mit der des Socrates (Socr. II, 44, 4. Sozom. IV, 28, 6—8), doch nicht auf diesen direkt zurückgehen kann.

[2]) Sozom. VII, 8. Wahl des Nectarius. Er folgt hier einer anderen Quelle als Socr. V, 8, 12, die ich dem Charakter der Erzählung nach für mündliche Überlieferung halten möchte.

[3]) Gemeint sind z. B. die kaiserlichen Edikte Socr. I, 8, 64. 65.

mit verbindendem Text bot, die sich in der Hauptsache auf das genannte Konzil zu beziehen scheinen; dass auch er den Stempel einer Streitschrift an der Stirn trug, die allerdings wohl einen weniger persönlichen Bezug hatte als z. B. die Apologia de fuga sua, sondern sich gegen den Arianismus im allgemeinen wandte. Wenn wir daraufhin auch noch keine selbst nur annähernd genaue Datierung des Werkes werden versuchen können, so dürfen wir doch wohl schon jetzt vermuten, dass es zu den späteren Schriften des Athanasius gehört, dass es aus einer Zeit des neu erstarkenden Arianertums stammt, dem der Alexandriner die verdammenden Beschlüsse des ersten ökumenischen Konzils entgegenzuhalten für nötig erachtete. Dass auch der Synodicus den ausgesprochenen Charakter einer Streitschrift trug, beweist unwiderleglich die Aufnahme der kaiserlichen Edikte (Socr. I, 8, 64. 65)[1]) in ihn, deren „wütendes Gekeife“ Seeck[2]) wohl mit vollem Recht auf die Vermutung geführt hat, dass sie Fälschungen des Athanasius seien. Dieser Umstand zeigt auch, dass der Synodicus unter die späteren Werke des Alexandriners gerechnet werden muss, da derartige Fälschungen zu Lebzeiten zahlreicher Mitglieder des Konzils unmöglich gewesen wären.

Etwas Ähnliches werden wir in der *συναγωγή* des Sabinus zu erblicken haben. Auch diese war, wie die obigen Zusammenstellungen zeigen, eine Aneinanderreihung von Aktenstücken mit verbindendem Text[3]). Dass auch diese Schrift einen tendenziösen Zweck verfolgte, geht aus den immer wiederkehrenden Klagen des Socrates hervor, Sabinus habe absichtlich den Arianern schädliche Aktenstücke oder Thatsachen verheimlicht (Socr. II, 17, 10. 11. IV, 22, 1. cf. I, 8, 25. 9, 28. II, 15, 8—11). Wenn wir hiervon vielleicht auch manches auf Rechnung des Misstrauens des Rechtgläubigen gegen den Arianer zu schreiben haben, so wird doch in der Hauptsache Socrates sicher recht haben. Wenn ich auch nirgends im stande bin unter den aus Sabin herstammenden Aktenstücken eine direkte Fälschung

[1]) Wie wir noch sehen werden, gehören noch andere Schriftstücke dem Synodicus an, deren Fälschung noch evidenter sich zu erkennen giebt (cf. S. 103. 108).

[2]) Seeck, Nicänisches Konzil, S. 50.

[3]) Cf. Jeep, Quellenuntersuchungen, 114 ff.

nachzuweisen, so ist doch auch schon das Verschweigen von Thatsachen der Ansatz zu tendenziöser Färbung, und in damaliger Zeit konnte auch ein Mensch, der über kirchliche Zustände schrieb, eine solche gar nicht vermeiden, dazu war der Hass der Parteien zu gross.

Wie wir sahen, umfasste das Werk sicher die Zeit vom Nicänischen Konzil bis in die Regierung des Valens hinein. Durch die Vergleichung mit Sozomenus ist es sogar wahrscheinlich geworden, dass es auch noch in der Zeit Theodosius d. Gr. fortgeführt war. Danach müsste also Sabin unter oder nach diesem Herrscher gelebt haben.

Dies wird durch folgende Betrachtungen noch wahrscheinlicher werden. Während in den ersten Büchern des Socrates die Benutzung und Anführung von kirchlichen Aktenstücken eine überaus weitgehende ist, nimmt dieselbe in den späteren mehr und mehr ab. Schon die Bücher 3—5, wo die Werke des Athanasius unserem Autor wenig oder gar keinen Stoff mehr boten, sind in dieser Beziehung viel spärlicher bedacht als die beiden ersten. Im 6. u. 7. Buche findet sich dann nirgends mehr eine Spur vor, die auf Verwertung von Akten schliessen lassen kann[1]). Die einzig mögliche Folgerung aus dieser eigentümlichen Erscheinung scheint mir die zu sein, dass Socrates keinen Zutritt zu irgend welchen Archiven gehabt haben kann, denn diese hätten für seine eigene Zeit ihm leichter manches Material bieten müssen als für längst vergangene Jahre. Die zweite Folgerung aber ist die, dass alle seine Aktenstücke auf schriftliche Quellen zurückgehen müssen, die den Zweck hatten, Sammlungen urkundlichen Stoffes zu bieten, dass wir also genötigt sind, alle seine Schriftstücke und alle Nachrichten, die auf solche zurückgehen, durch derartige Werke zu erklären. Einen grossen, ja den grössten Teil derselben konnten wir auch, wie dies in früheren Kapiteln geschehen ist, als aus Euseb[2]) oder Athanasius stammend nach-

[1]) Die einzige Ausnahme bildet die Anführung eines Briefes des Bischof Atticus VII, 25, 5—8. Dieselbe will aber nichts besagen, da ein solcher Brief aus seiner eigenen Zeit Socrates natürlich leicht durch einen Zufall in die Hände fallen konnte.

[2]) Die Vita Constantini, die hier gemeint ist, soll damit natürlich

weisen. Einige wenige gelang es uns sodann noch im Synodicus oder Sabinus unterzubringen, ohne dass wir irgendwie zu der Annahme berechtigt wären, dass der Bestand dieser Quellen damit erschöpft sei. Diese letztgenannten Schriften sind aber auch zugleich die beiden einzigen derartigen, die einerseits für uns verloren sind, und deren Benutzung durch Socrates sich andrerseits erweisen lässt. Wir sind daher gezwungen, falls wir unter den noch nicht erklärten Stellen des Socrates solche finden, die auf aktenmässigen Schriftstücken fussen oder selbst solche sind, diese auf eins der beiden genannten Werke zurückzuführen — und solcher Stellen finden wir eine ganze Reihe.

Die Trennung zwischen dem Synodicus und Sabinus wird dabei allerdings nicht immer ganz leicht, ja stellenweise unmöglich sein, da sich nicht in jeder herausgerissenen Nachricht eine bestimmte Tendenz zeigen kann, und da auch Socrates in manchen Fällen, besonders Sabin gegenüber, dieselbe verdreht und verwischt haben wird. Erleichtert wird sie uns aber dadurch, dass wir zunächst wenigstens dem Synodicus nur Nachrichten über das Konzil zu Nicäa werden zuschreiben dürfen und ausserdem denselben mit ziemlicher Sicherheit dort werden ansetzen können, wo Socrates mit Gelasius übereinstimmt. Denselben Dienst wird uns für Sabinus der Kirchenhistoriker Sozomenus leisten können, während Theodoret uns hier wenig förderlich sein kann, da er ja wahrscheinlich beide Quellwerke benutzt hat, bei ihm also wieder die Frage nach der Tendenz in den Vordergrund tritt.

In Obigem wurde schon darauf hingewiesen, dass der Synodicus und die *συναγωγή* sich nicht ausschliesslich auf eine Aneinanderreihung von aktenmässigem Material beschränkten, sondern, wie dies solche Werke immer thun, auch einen verbindenden und erklärenden Text boten [1]), wodurch sie sich dem Charakter einer Kirchengeschichte über eine kürzere oder längere Periode annäherten. Wir werden deshalb auch voraussetzen dürfen, dass sich Socrates bei der Benutzung dieser

---

nicht als ein derartiges Sammelwerk bezeichnet werden. Sie musste aber genannt werden, weil Socrates auch ihr zahlreiche Schriftstücke entnommen hat. Cf. die Tabelle zu Cap. II, 2, S. 23.

[1]) Cf. S. 98. 99.

Schriften nicht lediglich auf ihr Aktenmaterial beschränkt habe, sondern auch ihre sonstigen Nachrichten zu Rate gezogen hat. Für Sabinus lässt sich dies sogar mit unbedingter Sicherheit nachweisen. Die Polemik des Socrates gegen ihn (I, 8, 24—28. 9, 28) setzt nämlich voraus, dass Sabinus ein Urteil über das ökumenische Konzil und seine Mitglieder abgegeben habe, was nur in einem räsonnierenden Text geschehen konnte — es wird dort nämlich seine Behauptung zurückgewiesen, dass die Mitglieder des Konzils thörichte Ignoranten gewesen seien. Wir werden demnach eines der beiden Werke auch dort als Quelle des Socrates annehmen müssen, wo wir rein kirchliche Nachrichten vorfinden, die weder auf einer der bekannten Quellen, noch ihrem Charakter nach auf mündlicher Tradition basieren können. Die Trennung wird dabei nach den gleichen, oben erörterten Prinzipien vorgenommen werden müssen.

Hiernach wird eine tabellarische Übersicht der betreffenden Punkte, mit kurzen, erklärenden Bemerkungen versehen, genügen.

Socr. I, 5, 1. 2. Entstehungsgeschichte des Arianismus. Geht zurück auf den bei Theodor. I, 5, 1 u. Epiph. haer. 69, 6 erhaltenen Brief des Arius, cf. Seeck, Nicän. Konzil 321 (Synodicus oder Sabinus).

I, 6, 31—34. Massregeln für und gegen Arius, die in der Hauptsache auf Briefe des Euseb v. Nicomedia zurückgehen (§ 34). Eine ausgesprochene Tendenz ist nicht erkennbar, sie können sowohl dem Synodicus wie Sabinus angehört haben.

I, 6, 40. 41. Geht auf einen Brief desselben Euseb zurück. Da sich von den betreffenden Nachrichten bei Gelasius keine Spur findet, wohl Sabin (?).

I, 8, 34—55. Brief des Eusebius Pamphili; erhalten bei Athan. De decretis Nicaenae synodi = Migne 25, 476 (abgedruckt bei Migne 20, 1535). Hieraus kann Socrates aber nicht geschöpft haben, cf. Cap. II, 3 S. 30. Da der Brief der Tendenz des Sabin widersprechen würde, ausserdem auch bei Gelasius II, 34. 35 = Mansi II, 913 erhalten ist: Synodicus (Bei Socr. fehlt die abschliessende Grussformel, die Gelasius überliefert hat). Hierzu gehört wohl auch I, 8, 31—33 (?).

I, 9, 1—14. Synodalbrief, erhalten bei Theodor. I, 8 und Gelas. II, 33 = Mansi II, 909; also Synodicus.

I, 9, 17—25. 30. 31. Edikte Constantins, erhalten bei Gelas. II, 36 = Mansi II, 919; also Synodicus, cf. Seeck, Nicän. Konzil 44 ff. u. 52 ff. (Beide Schriftstücke hat Seeck als wahrscheinliche Fälschungen nachgewiesen.)

I, 14, 1—6. Pönitenzschreiben des Euseb und Theognis, wohl Sabin (cf. das angehängte Räsonnement des Socr. § 7). Cf. Sozom. II, 16.

I, 23, 1. 5—8. Nachstellungen gegen Athanasius. Unruhen in Ägypten; nach Bischofsbriefen gearbeitet (cf. § 6). Sabinus (?).

I, 25, 7. 8. 10. 11. Brief Constantins an Arius. Sabinus (?).

I, 26. Pönitenzschreiben des Arius u. Euzoius, Synodicus oder Sabinus.

I, 28, 2. Zahl der Bischöfe nach Synodalbrief. Sabinus.

I, 32. Geht auf einen Synodalbrief zurück. Sabin.

I, 33, 2. Synodalbrief. Sabin.

I, 35, 4. Grund für die Verbannung des Athanasius nach schriftlicher Quelle; fehlt bei Athan., also wohl Sabin.

I, 36. Synode von Tyrus. Verhandlungen gegen Marcellus v. Ancyra. Dieselben scheinen auf Synodalbriefen zu beruhen (cf. § 1). Sabin (?).

(I, 37. 38 müssen noch speziell besprochen werden.) Cf. S. 107 ff.

II, 8. Synode zu Antiochia, nach dem Synodalschreiben. Sabin (?).

II, 11, 6. Unruhen in Alexandria infolge der Vertreibung des Athanasius (cf. Athan. Ap. c. Arianos 20. 30; Socr. kennt den Namen der in Brand gesteckten Kirche, Athan. nicht. Demnach ist die Benutzung einer zweiten Quelle anzunehmen, die möglicherweise Sabin war.

II, 14. Vertreibung des Gregorius von Alexandria, Einsetzung des Georgius durch die Arianer. Quelle ist vielleicht Sabin, die Nachrichten könnten aber auch auf Bischofslisten zurückgehen, doch ist letzteres sehr unwahrscheinlich. [1])

[1]) Deshalb ist diese Stelle auch nicht in dem betreffenden Abschnitt (III, 2) aufgenommen worden.

II, 18, 1. 2. Namen derer, die das Antiochenische Symbolum an Constans überbrachten. Diese Namen und das Symbolum (Socr. II, 18, 3—6) finden sich auch bei Athan. De synod. 25, doch fehlen die näheren Angaben (ὁ Κίλιξ, ὁ Θρᾶξ etc.), es muss also auch hier Sabin zur Verwendung gekommen sein.

II, 19, 1. Hier gilt dasselbe, was von II, 18, 1. 2 gesagt wurde, cf. Athan. De synod. 26.

II, 22, 23, 1—3. Constans verlangt die Rückberufung des Athanasius und Paulus. Ein Teil seines Briefes. Die Rückberufung erfolgt [cf. Theodor. II, 6, cf. II, 3]. Theodor. bringt den Brief nur im Auszuge, daher erklärlich, dass er willkürlich die Nachrichten über Paulus auslässt. Dafür kennt er aber den Namen des Salianus. Beide gehen also unabhängig von einander auf dieselbe Quelle zurück, die nur Sabin gewesen sein kann, wie dies für Theodor. auch schon Güldenpennig vermutet hat (Güldenpennig, Theodoret von Kyrrhos, S. 68)[1]).

II, 24, 3. 7. 8. Rückkehr des Athanasius. Die Synode zu Jerusalem setzt ihn wieder ein. Besonders eifrig ist daran Maximus beteiligt, der vorher auch an seiner Absetzung teilgenommen hatte. Darüber mokieren sich die Feinde des Athanasius. Athanasius predigt in fremden Diözesen und nimmt daselbst Ordinationen vor. Dies bietet seinen Feinden Vorwand zu neuen Anklagen. Die beiden durch den Druck hervorgehobenen Stellen zeigen wohl, dass in der Erzählung eine arianische Tendenz herrscht, die nur auf Sabin zurückgehen kann.

II, 26, 2—4. Neue Intriguen gegen Athanasius. Dieser versammelt deshalb eine Synode zu Alexandria, die gemäss der Synode zu Sardica für ihn stimmt. Dies scheint

---

[1]) Jeep, Quellenuntersuchungen, S. 116, will diese Stelle auf Philostorg III, 12 = Migne 65, 500 zurückführen, aber sicher mit Unrecht. Dass Philostorg nichts von Paulus weiss, wäre noch durch seine schlechte Überlieferung erklärlich, unerklärlich aber, dass auch er oder richtiger Photius den Brief wörtlich citieren will und doch einen völlig anderen Wortlaut als Socr. hat.

nach dem Synodalbrief gearbeitet zu sein. Der enge Zusammenhang mit II, 24, 7. 8 deutet schon zur Genüge auf Sabin hin.

II, 31, 1—4. Cf. Athan. Apol. de fuga sua 5, auch hier werden die Leiden des Hosius berichtet, doch weiss Athan. nichts von der Berufung des Spaniers nach Sirmium durch den Kaiser. Die demnach hier anzusetzende 2. Quelle dürfte Sabin sein.

II, 34, 6. 7. Constantius lässt eine Synode nach Rom berufen. Sabin (?).

II, 36. Synode zu Mailand, cf. Rufin I, 20, neben ihm ist noch eine 2. Vorlage benutzt, die nur Sabin sein kann. Sozom. IV, 9, 1—4 schliesst sich enger an Rufin an.

II, 45, 1—8. Entstehung der Sekte des Macedonius. Cap. IV, S. 65 ist schon darauf hingewiesen worden, dass wahrscheinlich einzelne Nachrichten dieses Cap. auf Auxanon zurückgehen. Die Hauptsache wird wohl aber aus Sabin stammen, da dieser, selbst Macedonianer, ja sicher hierüber gute Auskunft geben konnte und gab. Dies wird um so wahrscheinlicher, da sich Socr. II, 45, 2 auf Briefe des Macedonius beruft. Oder ist etwa die Botschaft desselben an Sophronius und Eleusius als etwas anderes aufzufassen?

II, 45, 9—16. Bericht über eine Synode der Acacianer. (Cf. Athan. De synod. 31.) Da sich hier die gleiche Abneigung, wie in den sicher auf Sabin fussenden Kapiteln II, 39. 40 zeigt, wird man auch hier auf den Macedonianer raten müssen.

III, 2. Tod des Georgius von Alexandria durch Heiden herbeigeführt, cf. Sozom. V, 7. Die Erzählung hat eine dem Arianer Georgius ziemlich freundliche Färbung. Sabin (?).

III, 3. Brief des Julian. Sabin (?).[1]

[1]) Cap. V, S. 77 wurde dieser Brief erwähnt zum Beweise, dass Socr. mit vielen Werken Julians bekannt sei; es scheint mir aber unwahrscheinlich, dass er eine Briefsammlung dieses Herrschers benutzt hat, und möchte ich deshalb eher glauben, dass dieses Cap. aus Sabin stammt, um so mehr, da Sozom. in gleichem Zusammenhange einen Auszug aus diesem Brief bringt (cf. Sozom. V, 7, 8. 9).

III, 7. Synode zu Alexandria. Der Bericht geht auf Synodalakten zurück. Die Nachrichten des Athanasius in der Ep. a. Rufinianum und in Tomus a. Antiochenos = Migne 26, 1179. 793 sind Socr. unbekannt. Ebensowenig folgt er auffälligerweise Rufin I, 28 (cf. Cap. I, S. 11). Die einzig mögliche Quelle ist deshalb Sabin.

III, 24. Jovian beruft Athanasius und andere Bischöfe aus dem Exil zurück. Die Darstellung des Athan. in der Ep. a. Jovianum = Migne 26, 813 kennt unser Autor nicht. Angeregt ist er wohl durch Rufin II, 1. Die notwendig neben diesem anzusetzende 2. Quelle ist jedenfalls Sabin.

IV, 2, 1—6. Synode der Macedonianer zu Lampsacus; Vorgehen des Valens in Antiochia. Hierüber musste Sabin genau Bescheid wissen. Sozom. VI, 7, 1—3 erzählt Ähnliches, weicht jedoch in der Vorgeschichte von Socr. ab. Er schreibt die Erlaubnis zur Berufung des Konzils Valentinian, nicht Valens zu. Ist das eine andere Quelle oder nur Nachlässigkeit?

IV, 4, 1—5. Synode der Macedonianer zu Lampsacus. Sabin (cf. Sozom. VI, 7, 3—7).

IV, 6. Valens verwirft die Beschlüsse der Macedonianer. Ehrenvolles Verhalten des Eleusius v. Cyzicus. Sabin.

IV, 7. Vertreibung des Eleusius, Einsetzung des Eunomius auf kaiserlichen Befehl etc. Sabin, dies beweist der Hass gegen Eunomius.

IV, 13. Eunomius trennt sich von Eudoxius, Flucht und Rückkehr des Athanasius. Socr. beruft sich auf Briefe des Kaisers (cf. § 5). Sabin (?). Es zeigt sich wenigstens derselbe Hass gegen Eunomius und Eudoxius. Athanasius wird merkwürdig kühl behandelt.

IV, 21. 22. Vertreibung des Petrus; Einsetzung und Greuelthaten des Lucius zu Alexandria. Socr. beruft sich für letzteres auf einen Brief des Petrus, der z. T. bei Theodor. IV, 19 erhalten ist. Ob Socrates denselben gekannt hat, ist ungewiss. Übereinstimmungen finden sich fast gar nicht. Dass Socr. im übrigen auf Sabin zurückgeht, beweist das Citat IV, 22, 2. Sollte sich

nicht aber auch der Brief bei Sabin gefunden haben? Das Verhältnis zu Theodoret weist darauf hin. Allerdings sagt Socr., Sabin hätte die Greuelthaten des Lucius verheimlicht. Könnte derselbe aber nicht den Brief des Petrus als lügnerische Erfindung gegeisselt haben, während Socr. gerade diesem Schriftstück seines Glaubensgenossen Vertrauen schenkte? Wenn das nicht der Fall ist, müsste man annehmen, Socr. kenne den Brief nur vom Hörensagen.

V, 2, 1. Toleranzedikt des Gratian, cf. Sozom. VII, 1, 3. Sabin (?).

V, 4, 1—3. Die Macedonianer sagen sich infolge dieses Ediktes vom Nicänum auf einer Synode zu Antiochia los; nach einem Synodalbrief (§ 3). Die Quelle wohl sicher Sabin (cf. IV, 12, 41).

V, 5. 15, 1—8. Streitigkeiten in Antiochia um den Bischofssitz. Die Erzählung dreht sich hauptsächlich um Flavian, der die Vertreibung der Arianer aus Antiochia bewirkt (V, 15, 8). Die Tendenz ist eine Flavian offenbar feindliche. Sabin (?).

Wir müssen jetzt noch einmal unsere Aufmerksamkeit dem Synodicus zuwenden. Wir haben in der obigen Tabelle (S. 103) gesehen, dass der Synodalbrief von Nicäa, den Socrates I, 9, 1—14 mitteilt, sich im Synodicus gefunden haben muss. Derselbe enthält das offizielle Verdammungsurteil des Arius. Demselben Werke gehörten auch die den gleichen Zweck verfolgenden, in Briefform abgefassten, kaiserlichen Edikte an, die Socrates teils wörtlich citiert (I, 9, 17—25. 30. 31), teils nur auf sie hindeutet (I, 9, 64. 65). (Cf. S. 103 u. 88.)

In der Einleitung des 2. Buches finden wir sodann folgende, erst jetzt verständliche Quellenangabe: II, 1, 5 „*Οὐ μὴν* „*ἀλλὰ καὶ τοῦτο ἰστέον, ὅτι οὐ παρεθήκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ὑπα*„*γορεύσει τὸ καθαιρετικὸν Ἀρείου οὔτε μὴν τὰς βασιλέως ἐπι*„*στολάς.*“

Mit den genannten Thatsachen verglichen kann gar kein Zweifel bleiben, dass diese Notiz des Socrates auf den Syno-

dicus des grossen Athanasius zu beziehen ist, dass man sie als eine kurze Inhaltsangabe dieses Werkes anzusehen hat.

Der Ausdruck „ἐπιστολαὶ βασιλέως“ kann uns, freilich nur hypothetisch, noch einige Schritte weiter führen. Genau denselben finden wir nämlich bei Socrates in der wunderbaren Erzählung über den Tod des Arius I, 38, 4. Dort heisst es: „ὅτι μέντοι καὶ ὅρκον ἐπέθηκε τοῖς γραφεῖσιν, ἐκ τῶν ἐπιστολῶν „τοῦ βασιλέως ἀνελεξάμην.“ Ohne auf diese, vielleicht zufällige Übereinstimmung besonderen Wert legen zu wollen, ist doch sie es gewesen, die mich wenigstens zunächst auf den Gedanken gebracht hat, in der Darstellung des Todes des Häretikers den Einfluss des Athanasius zu vermuten.

Dass in dieser Erzählung Rufin verwertet ist, geht aus einer Vergleichung mit diesem [I, 12. 13] hervor und ist auch seiner Zeit in der dem 2. Kapitel (S. 19) vorangeschickten Tabelle gebührend berücksichtigt worden. Auch die als Quelle noch hinzutretende mündliche Tradition weist sich überall klar als solche aus, wie Cap. IV. S. 59 hervorgehoben wurde. Trotzdem bleiben jedoch noch manche Stellen unerklärt und für sie bleiben uns dann nur die „ἐπιστολαὶ τοῦ βασιλέως“ als Vorlage übrig.

Dass Socrates derartige Briefe direkt aus Archiven zur Verfügung standen, ist, wie oben (S. 100) gezeigt, schon an sich fast ausgeschlossen, wird aber völlig unmöglich dadurch, dass Seeck [1]) die ganze Anekdote als von Athanasius erdichtet nachgewiesen hat. Wir müssen also hier für Socrates nach einer schriftlichen, zusammenhängenden Quelle suchen — aber welche ist das? Unter allen uns erhaltenen Vorlagen des Socrates findet sich keine, die hier von ihm zu Rate gezogen sein kann. Sabinus kann derartige Nachrichten schon seiner Tendenz zuliebe nicht gebracht haben, desto besser passen sie dafür aber für die Absichten des heiligen Mannes aus Alexandria. Dennoch finden wir, dass Socrates die beiden uns erhaltenen Versionen des Athanasius [2]) nicht benutzt hat. Wir werden dem-

---

[1]) Seeck, Nicänisches Konzil, S. 33 ff.

[2]) Athan., Ep. a. Serapionem = Migne 25, 679. Athan., Ep. a. episcopos Aegypti et Libyae = Migne 25, 535.

nach schon dadurch fast gezwungen, hier auf die Verwertung des Synodicus zu schliessen.

Wenn diese Folgerungen berechtigt sind, so werden wir annehmen dürfen, dass sich in der Darstellung des Socrates noch irgend welche Übereinstimmungen mit den uns überkommenen Versionen des Athanasius finden müssen. Fast niemand kann sich bei zweimaliger Darstellung desselben Gegenstandes völlig von der erst gegebenen Formulierung freimachen. Starke Ähnlichkeiten, womöglich wörtliche Anklänge würden den Einfluss des Athanasius hier evident erweisen und kaum einen Zweifel an der Benutzung des Synodicus übrig lassen. Zum Glück lassen sich solche entdecken.

Socr. I, 37, 7. 8.	Athan. Ep. a. Serapionem 3 = Migne 25, 688.
καὶ εἰς τὸ θυσιαστήριον εἰσελθὼν — — — — — — — — — ἑαυτὸν ἐπὶ στόμα ἐκτείνας εὔχεται δακρύων. — — — — ἠτεῖτο γὰρ παρὰ θεοῦ — — —	*εἰσελθὼν εἰς τὴν ἐκκλησίαν, τάς τε χεῖρας ἐκτείνας πρὸς τὸν θεὸν, ἀπωδύρετο, καὶ — — — — ηὔχετο.*

Diese Stelle will noch wenig besagen; hier kann die geringe Übereinstimmung auf Zufall beruhen. Desto auffälliger ist folgendes:

Socr. I, 38, 6.	Athan. Ep. a. episcopos Aegypti — — 19 = Migne 25, 581.
Σαββάτου δὲ ἦν τότε ἡμέρα, καὶ τῇ ἑξῆς προσεδόκα συναγέσθαι.	*σάββατον γὰρ ἦν, καὶ προσεδόκα τῇ ἑξῆς συναγέσθαι.*

Demnach werden wir alle Stellen in den Cap. 37. 38, die sich weder durch Rufin noch die mündliche Überlieferung erklären lassen, auf den Synodicus zurückzuführen haben. Diese sind: I, 37, 1. 2. 6—9. 38, 1—3. 5—8. 11.

Zum Schluss sei noch eine kurze Bemerkung über die Abfassungszeit dieser Schrift gestattet. In den obigen Auseinandersetzungen (S. 99) ist die Vermutung ausgesprochen,

vielleicht der Beweis geführt worden, dass der Brief Constantins gegen die Arianer, in dem ihnen der Ekelname Porphyrianer zuerteilt wird, dem Synodicus entstamme. Da sich nun in der „Historia Arianorum ad monachos“ des Athanasius Cap. 51 = Migne 25, 753 [1]) ein kurzer Rückbezug auf dieses Edikt findet, so folgt daraus, dass der Synodicus vor der Historia verfasst sein muss. Da nun letztere, wie aus der Einleitung des Briefes ad Serapionem [2]) hervorgeht, vor diesem, dieser aber um das Jahr 360 verfasst ist [3]), so muss die Abfassungszeit des Synodicus vor dieses Jahr fallen. Der Inhalt des Synodicus deutet, wie früher (S. 99) gesagt wurde, darauf hin, dass das Werk in einer Zeit des erstarkenden Arianertums geschrieben wurde, was trefflich für die Regierung des Constantius passen würde. Wir hätten also für die Datierung einen Spielraum von 23 Jahren, da Constantius von 337—361 herrschte. Doch werden wir jedenfalls die Abfassung des Synodicus möglichst nahe an das Jahr 360 heranrücken müssen. Es wurde ja schon des öfteren darauf hingewiesen, dass sich in dieser Schrift zahlreiche Fälschungen konstantinischer Briefe befinden [4]), diese zu veröffentlichen, konnte Athanasius sicher erst nach Constantins Tode wagen, wahrscheinlich aber sogar erst längere Zeit nach dem Tode dieses Herrschers, als auch die meisten seiner Zeitgenossen und Mitarbeiter, die den Alexandriner der Lüge hätten zeihen können, ins Grab gesunken waren. Wir dürften deshalb vielleicht hypothetisch die Zeit des letzten Exils des Athanasius 355—361, in das er auf Befehl des Constantius gehen musste, als die Grenzen der Abfassung des Synodicus ansetzen.

Es soll nicht verheimlicht werden, dass dieser Datierung die obige Hypothese, dass auch der Tod des Arius im Synodicus in der Form des Socrates erzählt war, auf den ersten

---

[1]) Athan. Hist. Arianorum 51 „*ἢ διὰ τί τοὺς Ἀρειανους, οὓς ἐκεῖνος Πορφυριανὸυς ὠνόμασε, τούτους οὗτος — — — —*“.

[2]) Ep. a. Serapionem 1 = Migne 25, 685 „*Τριῶν τοίνυν ὄντων τῶν ἐπιταγμάτων, τὰ μὲν δύο προθύμως ἐποίησα, καὶ ἀπέστειλα τῇ σῇ θεοσεβείᾳ ἅπερ ἔγραψα τοῖς μοναχοῖς.*“

[3]) Seeck, Nicänisches Konzil 34.

[4]) Cf. S. 99. 103. 108.

Blick zu widersprechen scheint. Die Version des Socrates scheint nämlich eine geschickte Steigerung der beiden uns erhaltenen Darstellungen des Athanasius zu bieten. Besonders auffällig zeigt dies die Formulierung des Gebetes des Bischofs Alexander bei Socrates (I, 37, 9) im Gegensatz zu der Form, die dasselbe in der Ep. a. Serapionem 3 [1]) hat. Dies würde darauf führen, den Synodicus später als diesen Brief anzusetzen, was im Widerspruch zu Obigem stehen würde, da derselbe erst nach der Historia Arianorum geschrieben wurde [2]). Hierauf nun aber einen Gegenbeweis gegen obige Datierung zu gründen, ist aus zwei Gründen unzulässig. Einmal kann ein derartiger Eindruck völlig subjektiver Natur sein. Ist er dies aber nicht, so erklärt sich diese Erscheinung leicht durch die Arbeitsweise des Athanasius. Es ist bekannt und an verschiedenen Werken des Alexandriners nachgewiesen, dass er dieselben Umarbeitungen unterzog, bei denen sie mannigfache Veränderungen und Erweiterungen erlitten [3]). Dies werden wir deshalb auch mit gutem Recht für den Synodicus in Anspruch nehmen können, und dann dabei beharren, dass er in der Hauptsache vor 360 geschrieben, später aber verändert und erweitert herausgegeben wurde. Zu diesen Änderungen würde dann eben das Märchen vom Tode des Arius in seiner uns bei Socrates überlieferten Gestalt zu rechnen sein.

---

[1]) Migne 25, 688.
[2]) Cf. Einleitung dieses Briefes. Migne 25, 685 (S. 110)
[3]) Seeck, Nicänisches Konzil 39.

Index.

Abkürzungen.

A. c. A. = Apologia contra Arianos (Athanasius).

Acac. v. Caesar. = Acacius von Caesarea, Biographie des Eusebius Pamphili cf. Cap. V, 12 S. 80.

A. d. f. = Apologia de fuga sua (Athanasius).

Arch. v. Kasch. = Archelaus von Kaschara (S. Archelai cum Manete disputatio cf. Cap. V, 6 S. 79.

Aux. = Auxanon cf. Cap. IV.

B. L. = Bischofslisten cf. Cap. III, 2.

Chr. = Chronik v. Constantinopel cf. Cap. III, 1.

D. s. = De synodis (Athanasius).

Eus. c. Por. = Schriften des Euseb gegen Porphyrius cf. Cap. II, 2 S. 25.

Eus. H. e. = Eusebii Historia ecclesiastica.

Eus. u. Pam. = Eusebius u. Pamphilus, Biographie des Origenes cf. Cap. II, 2 S. 25.

Evag. G. = Evagrius, Gnosticus cf. Cap. V, 10 S. 80.

Evag. M. = Evagrius, Monachicus cf. Cap. V, 10 S. 80.

Evag. P. = Evagrius, Practicus cf. Cap. V, 10 S. 80.

Georg. v. Laod. = Georgius von Laodicaea, Biographie des Eusebius Emisenus cf. Cap. V, 11 S. 80.

Greg. Thaum. = Gregorius Thaumaturgos cf. Cap. V, 8 S. 79.

Greg. Theol. = Gregorius Theologus, Contra Julianum II cf. Cap. V, 7 S. 79.

K. B. = Kaiserbiographieen cf. Cap. V, 2.

Mdl. = Mündliche Überlieferung.

Or. c. A. = Orationes contra Arianos (Athanasius) (cf. Cap. II, 3 S. 29).

Pall. = Palladius, Historia Lausiaca cf. Cap. V, 9 S. 79.

Π. M. = *Πρὸς Μάρκελλον* = Euseb, De theologica ecclesiastica cf. Cap. II, 2 S. 24.

Ruf. = Rufinus, Historia ecclesiastica.

Sab. = Sabinus cf. Cap. VI.

Syn. = Synodicus (Athanasius) cf. Cap. VI.

Themist. = Themistii orationes cf. Cap. V, 5 S. 78.

V. S. A. = Vita S. Antonii (Athanasius).

Liber I.

I, 1.		= Selbständig.
I, 2.		
	1.	= Eutr. IX, 27, 1. X, 2, 1. 2. (Datum aus Chr.) X, 2, 3. 4, 4. (cf. Cap. V, 1 S. 69). X, 2, 4. 4, 1.
	2.	= V. C. I, 33, 1. 35.
	3.	= V. C. I, 26, 27, 1. 2.
	4.	= V. C. I, 28.
	5.	cf. V. C. I, 28, 2 (weiter ausgeführt).
	6.	= V. C. I, 29.
	7.	= V. C. I, 30. (Dass das Labarum noch vorhanden eigener Zusatz.) 32, 3. 38, 1. 2. (Brückenname und Datum aus der Chr.)
	8.	cf. Eutr. X, 5. V. C. I, 50, 1. 39, 3. (Der Reichsteil des Licinius nach Eutr. X, 4, 4.)
	9.	= V. C. I, 41, 3. 42, 2.
	10.	= Chr.
I, 3.		
	1.	= V. C. I, 42, 1. 2. III, 56 ff.
	2. (3.)	= V. C. II, 1, 2.
	3.	= V. C. I. 49. 50, 2.
	4.	= V. C. I, 51, 1 (missverstanden cf. Cap. II, 2 S. 23 Anm. 1) 52.
I, 4.		
	1. 2.	= V. C. II, 3, 1 (?)
	2—4.	= K. B.
	5. 6.	= Ruf. I, 1.
I, 5.		
	1.	= Ruf. I, 1. (ἐπὶ Διοκλητιανοῦ falscher Zusatz.)
	1. 2.	= Syn. oder Sab. (cf. Cap. VI S. 102).
I, 6.		
	1. 2.	= V. C. II, 61, 4. 5.
	2—30.	= Syn.
	31—34.	= Syn. oder Sab. (cf. Cap. VI S. 102.)
	35.	= V. C. II, 61, 4. 5.

	36.	= V. C. II, 62.
	36—39.	= A. c. A. 59. (§ 37 ἐπὶ Διοκλητιανοῦ falscher Zusatz.)
	40. 41.	= Sab. (?) (cf. Cap. VI S. 102).
I, 7.		
	1.	= V. C. II, 63. (Der Name des Hosius aus Socr. III, 7, 12; also jedenfalls aus Sab. cf. Cap. VI S. 106).
	2—20.	= V. C. II, 69—72 (§ 2. Die Überschrift aus V. C. II, 64.)
I, 8.	1. 2.	= V. C. II, 73. III, 5, 1 } (mit Zusätzen cf. Socr. I, 9, 12 (?).)
	3.	= Selbständig cf. V. C. III, 5, 2 } (mit Zusätzen cf. Socr. I, 9, 12 (?).)
	4.	= V. C. III, 6.
	5—11.	= V. C. III, 7—9. (§ 9. Die Zahl 300 aus I, 9, 21. 24. cf. Cap. I S. 13.)
	12. 13.	= Zeitbestimmung (?) (cf. V. C. IV, 47) cf. Ruf. I, 3. 4. 5. 14. (Aus Thebais Zusatz nach Aux. cf. Cap. IV S. 62).
	14—17.	= Ruf. I, 3 stark umgestaltet nach Aux. (cf. Cap. IV S. 60.)
	17.	= V. C. III, 10, 3. 5.
	18.	= V. C. III, 11.
	18. 19.	cf. Ruf. I, 2, daneben Aux.
	20—23.	= V. C. III, 13. } § 24. Eigenes Raisonnement.
	24—26.	= Sab. } § 24. Eigenes Raisonnement.
	27. 28.	= V. C. III, 9. 13, 2.
	29. 30.	= Syn. (cf. Cap. VI S. 84. Dublette von Socr. I, 8, 44. 45.)
	31.	= V. C. III, 13, 2. 14. (Zahl traditionell.)
	31—33.	= Syn. (od. Sab.) cf. Cap. VI S. 102.
	34—55.	= Syn. cf. Cap. VI S. 102.
I, 9.		
	1—14.	= Syn.
	15.	= Selbständig.
	16.	cf. D. s. 15.
	17—25.	= Syn.
	26. 27.	= Selbständig.
	28.	= Sab.
	29.	= Selbständig.
	30. 31.	= Syn.
	32—46.	= V. C. III, 17—20.
	47—49.	= V. C. II, 46, 1—3.
	50.	= Selbständig.
	51—55.	= V. C. IV, 36.
	56—63.	= V. C. III, 29—32.
	64—65.	= Syn.

	66.	= Selbständig.
I, 10.		= Aux.
I, 11.		
	1. 2.	= Ruf. I, 4 (Thebais Zusatz nach Aux. cf. Cap. IV S. 62).
	3—7.	= Aux.
I, 12.		
	1—8.	= Ruf. I, 5 und Mdl. (cf. § 1 Name der Stadt Trimithunt.)
I, 13.		
	1—10.	= Aux.
	11—13.	= Syn.
I, 14.		
	1—6.	= Sab. (cf. Cap. VI S. 103).
	7.	= Selbständig.
I, 15.		
	1—4.	= Ruf. I, 14. (§ 1. *εὐθέως* Zusatz aus A. c. A. 59.)
I, 16.		
	1.	= V. C. III, 22. cf. V. C. III, 25 u. selbständig.
	2.	= V. C. IV, 58 (?) u. selbständig.
	3. 4.	= V. C. III, 54, 2 u. selbständig.
I, 17.		
	1—8.	= Ruf. I, 7. 8. (*κώμην Δρεπάνην — — ὁ βασιλεὺς Ἑλενούπολιν ἐπωνόμασε* Zusatz aus Chr.) § 7 cf. V. C. III, 33.
	8. 9.	= Ruf. I, 8 u. Mdl.
	10.	= V. C. III, 30ff.
	11.	= V. C. III, 33, 1. 43.
	12.	= V. C. III, 45.
	13.	= V. C. III, 44. 46, 1. 47, 1.
I, 18.		
	1.	= V. C. IV, 25, 1. 16.
	2. 3.	= V. C. IV, 25 u. Mdl. (Ammonius cf. Cap. IV S. 63).
	4.	= V. C. IV, 5 (cf. Cap. I S. 9. Eus. nennt Skythen und Sarmaten; Socr. Sarmaten und Gothen. Die Erzählung von ihrer Christianisierung ist eigener Zusatz).
	5. 6.	= V. C. III, 51 (cf. V. C. III, 52. 53).
	7—9.	= V. C. III, 58 u. Mdl. (cf. Cap. IV S. 62).
	10. 11.	= V. C. III, 55. 56, 1.
	12.	= V. C. IV, 56, 4. 57.
	13.	= V. C. IV, 38 (*ὡς τὴν Δρεπάνην ἐπώνυμον τῆς μητρὸς* Zusatz nach der Chr. cf. Socr. I, 17, 1.)
	14—16.	= Selbständig.

I, 19.		= Ruf. I, 9.
I, 20.		
	1—19.	= Ruf. I, 10 mit Missverständnissen u. Zusätzen.
	20.	= Ruf. I, 10. II, 33.
I, 21.		= Ruf. I, 8. cf. V. S. A. (cf. Cap. I S. 6 u. 10 Anm. 4).
I, 22.		
	1—13.	= Arch. v. Kasch (cf. Cap. V S. 79).
	2.	= Hinweis auf Eus. H. e. VII, 31.
	14. 15.	= Selbständig.
I, 23.		
	1.	= Sab. cf. Cap. VI S. 103.
	2. 3.	= A. c. A. 6.
	3. 4.	= A. c. A. 59.
	5—8.	= Sab. (§ 6 Hinweis auf V. C. III, 23).
I, 24.		
	1—8.	= Georg v. Laod.
	5—7.	= V. C. III, 59, 2. 3. 61, 1.
	9.	= Selbständig cf. A. c. A. 6. 59.
I, 25.		
	1—6.	= Ruf. I, 11 mit Zusätzen § 1. 2. 5 (für § 2 cf. Ruf. I, 12; § 5 *ἐλθόντα τε αὐτὸν κατὰ πρόσωπον* cf. Socr. I, 25, 7).
	7. 8.	= Sab. (?) (cf. Cap. VI, S. 103).
	9.	= Selbständig.
	10. 11.	= Sab. (?) (cf. Cap. VI, S. 103).
I, 26.		= Syn. od. (Sab.)
I, 27.		
	1.	= cf. Ruf. I, 11.
	2—4.	= A. c. A. 59.
	5—7.	= Selbständig.
	7—10.	= A. c. A. 60.
	10.	= A. c. A. 61. 62.
	11. 12.	= Selbständig.
	13. 14.	= A. c. A. 85. 63.
	15.	= A. c. A. 63 (*καταλαβῶν την Νικομήδειαν* wohl zurechtgemacht aus A. c. A. 63: *καταφεύγει πρὸς τοὺς Μελιτιανούς· κ'ακεῖνοι κοινοῦνται τοῖς περὶ Εὐσέβιον.* (*ἐπαγγέλλονται δὲ καὶ τῇ τῆς ἐπισκοπῆς ἀξίᾳ τιμῆσαι* aus A. c. A. 85.) cf. A. c. A. 83 (*ἀνέτρεψε μὲν τήν τράπεζαν.* Zusatz aus A. c. A. 64) *ποτήριον δὲ κατέαξε μυστικόν.* Zusatz aus A. c. A. 63.
	16.	= A. c. A. 83 (cf. Socr. I, 27, 15).
	17. 18.	cf. Ruf. I, 15. A. c. A. 63 (*τῆς Μελιτιανῶν θρησκείας* aus A. c. A. 69).

	19.	= Ruf. I, 17 (?).
	20. 21.	= A. c. A. 65 (τῷ ἀδελφιδῷ ἑαυτοῦ falscher Zusatz; ebenso wohl auch ἅμα Θεόγνιδι).
I, 28.		
	1. 2.	cf. V. C. IV, 40—42. 47. Die Zahl 60 aus Sab. (?).
	3. 4.	= A. c. A. 65. 71 mit selbständigen Zusätzen.
I, 29.		
	1—4.	= Zurechtgemacht aus Ruf. I, 16. 17 u. A. c. A. 65 (cf. Cap. I S. 13).
	5—9.	= Ruf. I, 17 sehr ausgeschmückt.
I, 30.		Herausgesponnen aus A. c. A. 65. 66. 70.
I, 31.		
	1.	= A. c. A. 71.
	2—4.	= A. c. A. 72 (§ 2. 3. = A. c. A. 13. § 3. 4. cf. A. c. A. 80. § 4. = A. c. A. 77. 82).
	5.	cf. A. c. A. 83.
I, 32.		= Sab. (?) (cf. Cap. VI, S. 103).
I, 33.	1.	= V. C. III, 33, 1. IV, 43, 1. A. c. A. 84 (καὶ Εὐζωΐου aus Socr. I, 26, 2).
	2.	= Sab. (cf. D. S. 22 (?). D. s. 21).
	3.	= A. c. A. 86.
I, 34.		= A. c. A. 86.
I, 35.		
	1—3.	= A. c. A. 87. cf. A. c. A. 9. (cf. Socr. I, 35, 4.)
	4.	= Sab. (?). } (cf. Cap. VI, S. 103).
I, 36.		= Sab. (?) (§ 2. 3. = D. s. 18. § 9 = [Π. M.] A. c. A. 47. } (cf. Cap. VI, S. 103).
I, 37.		
	1. 2.	= Syn. (cf. Cap. VI S. 109) cf. V. C. IV, 40.
	3—5.	cf. Ruf. I, 12.
	6—9.	= Syn.
I, 38.		
	1—3.	= Syn.
	4.	= Mdl.
	5—8.	= Syn. (§ 6—8. cf. Rufin I, 13.)
	9.	= Mdl.
	10.	= Rufin I, 13.
	11.	= Syn.
	12. 13.	= V. C. IV, 40. 1. 51, 1.
I, 39.		
	1. 2.	= Lebensalter aus K. B. (cf. Cap. V, 2 S. 72.) V. C. IV. 61, 1. 3 (missverstanden) V. C. IV, 62, 4.
	3.	= V. C. IV, 63, 3.
	4. 5.	= Ruf. I, 11.

I, 40.	1.	= V. C. IV, 66, 1. 67, 1. 2.
	2.	= V. C. IV, 60, 2. 70.
	3.	= Chr. Ruf. I, 11. Lebensalter aus K. B. (cf. Cap. V, 2 S. 72).

Liber II.

II, 1.		= Selbständig.
II, 2.		
	1—12.	= Ruf. I, 12. 11 u. Mdl. (cf. Cap. IV S. 65).
	12.	= A. c. A. 87 (Schluss- und Überleitungssatz).
II, 3.		
	1—4.	= A. c. A. 87.
	5. 6.	= A. c. A. 7.
	7.	= Selbständig (cf. Socr. II, 11).
II, 4.		= Acac. v. Caes.
II, 5.		= Eutr. X, 9, 2. Datum aus Chr.
II, 6.		
	1—7.	= Aux. (cf. Cap. IV S. 64) § 2. 6. 7: B. L.
II, 7.		= Aux.
II, 8.		= Sab. (cf. Cap. VI S. 103) § 3 Zahl der Bischöfe und § 5 Datum cf. D. s. 25.
II, 9.		= Georg. v. Laod.
II, 10.		
	1.	= Sab. (?). } (cf. Cap. VI, S. 96).
	2—8.	= D. s. 22 u. Sab. } (cf. Cap. VI, S. 96).
	9—18.	= D. s. 23. } (cf. Cap. VI, S. 96).
	19. 20.	= Sab. } (cf. Cap. VI, S. 96).
	21. 22.	= Chr.
II, 11.	1—5.	= A. d. f. 24.
	6.	= Sab. (?) (cf. Cap. VI, S. 103).
	7.	= A. c. A. 20.
II, 12.		= Aux. (cf. Cap. IV S. 64) § 2 = B. L. § 4 cf. A. c. A. 1. 2.
II, 13.		
	1—3.	= Aux.
	4.	= Chr.
	5—7.	= Aux.
II, 14.		= Sab. (?). } (cf. Cap. VI, S. 103. 90. 97.)
II, 15.		= Sab. (?). } (cf. Cap. VI, S. 103. 90. 97.)
II, 16.		= Aux.
II, 17.		
	1—3.	= A. c. A. 18. (Die Todesstrafe und Flucht

		Missverständnis aus den Worten: *φονεῦσαι ζητοῦσι τὸν ἄνδρα.*	
	4. 5.	cf. A. c. A. 20. Sab. [cf. Socr. II, 17, 10 (cf. Cap. VI, S. 90)].	
	6.	cf. A. c. A. 3—19.	
	7—9.	cf. A. c. A. 21—35.	
	10—12.	= Sab.	
II, 18.			
	1. 2.	= D. s. 25 u. Sab. (cf. Cap. VI S. 104).	
	3—6.	= D. s. 25.	
	7.	cf. Socr. II, 29.	
II, 19.		= D. s. 26. § 1 Zusätze nach Sab. (Hier gilt dasselbe wie für Socr. II, 18, 1. 2. cf. Cap. VI S. 104.)	
II, 20.			
	1—4.	= Sab.	
	5.	= A. c. A. 1 u. Sab.	
	6.	= A. c. A. 25. 29.	
	7—13.	= Sab.	
	14.	= *Π. M.* (citiert).	
II, 21.		= Selbständig.	
	2. 3.	= V. C. III, 13, 2. 14, 1.	Citate.
	7—9.	= *Π. M.* (8) 9.	
	10—13.	= *Π. M.* 10.	
	13—21.	= *Π. M.* III, 2.	
II, 22.		= Sab. (?) (cf. Cap. VI S. 104) (zu § 3—5 cf. Ruf. I, 19).	
II, 23.			
	1—3.	= Sab. cf. Ruf. I, 19.	
	4—14.	= A. c. A. 51.	
	15—21.	= A. c. A. 52.	
	22—26.	Nur zufällige Lücke in unseren Handschriften, gehört sicher schon dem ursprünglichen Brief an (cf. Cap. II, 3 S. 28).	
	26—32.	= A. c. A. 53.	
	33.	= A. c. A. 54.	
	33—39.	= Ruf. I, 19.	
	39—43.	= Sab. (§ 42 *τοῖς τὰ ἐναντία φρονοῦσιν* cf. Cap. VI S. 92).	
	44—58.	= A. c. A. 54—56.	
II, 24.			
	1—3.	= A. c. A. 57. § 3 *ἐφ' ᾧ σφόδρα κατεμόκησαν — τὴν ἀξίαν παρέχουσαν* Sab. (cf. Cap. VI S. 104).	
	4—6.	= A. c. A. 58. § 5 cf. A. c. A. 1. 2.	
	7. 8.	= Sab. (cf. Cap. VI S. 104).	
II 25.			
	1—4.	= Eutr. X, 9, 1. 2. § 3 den Namen des Vaters	

		des Dalmatius wohl aus K. B. (cf. Cap. V, 2 S. 70).
	5.	= Eutr. X, 10, 1 missverstanden; cf. Jeep, Quellenuntersuchungen S. 124/125.
	6.	cf. Ruf. I, 19.
	7. 8.	= K. B.
	8. 9.	= Eutr. X, 10, 2. (Der Name Sirmium vielleicht aus Chr.; vielleicht ist er aber auch zu tilgen, da er in 2 Handschriften fehlt; cf. Jeep, Quellenuntersuchungen 126.)
	10. 11.	= Eutr. X, 11, 2. Schlusssatz nach K. B. (?).
II, 26.		
	1.	= Chr.
	2–4.	= Sab. (cf. Cap. VI, S. 105).
	5.	= Selbständig.
	6–8.	= A. d. f. 3.
	9.	= A. d. f. 1.
	9. 10.	= A. d. f. 26.
	10.	= B. L.
II, 27.		= Aux.
II, 28.		
	1–15.	= A. d. f. 6. 7.
	16–20.	= K. B. (cf. Cap. V, 2 S. 73).
	21. 22.	= Chr.
	23.	= K. B. (?).
II, 29.		= Sab.
II, 30.		
	1–4.	= Sab. (cf. Cap. VI S. 97).
	5–30.	= D. s. 27.
	31–41.	= D. s. 28.
	42–46.	= Sab.
	47–49.	cf. D. s. 29 (Strafandrohung wohl selbständiger Zusatz).
II, 31.		
	1–4.	= A. d. f. 5 u. Sab. (cf. Cap. VI, S. 105).
	5.	cf. Socr. II, 28, 23 also K. B. (?).
II, 32.		
	1–6.	= K. B.
	6–10.	= Chr.
	11.	= K. B. (?).
II, 33.		= Chr.
II, 34.		
	1–3.	= K. B.
	4. 5.	= Chr.
	6–7.	= Sab. (?) (cf. Cap. VI, S. 105).
	8.	= B. L.

II, 35.		= Ruf. I, 25 (§§ 2. 3. 14) u. Mdl. (cf. Cap. IV S. 65).
II, 36.		= Ruf. I, 20 (§ 3—5) u. Sab. (cf. Cap. VI S. 105).
II, 37.		
	1—24.	= Sab. (cf. Cap. VI S. 97). (§ 1 cf. Ruf. I, 20; § 13 cf. Socr. II, 24, 4; § 14—24 cf. D. s. 8).
	25—29.	= D. s. 9.
	30—49.	= D. s. 3. 4.
	50.	= Selbständig.
	51.	= D. s. 9.
	52—97.	= Sab. (cf. Cap. VI S. 97) [§ 53—74 Synodalbrief erhalten D. s. 10; § 78—87 Brief d. Constantius erhalten D. s. 55; § 91 cf. A. d. f. 4; §§ 91. 92. 94. cf. Ruf. I, 22. 27].
II, 38.		
	1.	= Selbständig.
	2.	= B. L. (?) od. Sab. (?).
	3—26.	= Aux.
	27—30.	= Mdl.
	30—42.	= Aux. (cf. Cap. IV S. 64).
II, 39.		= Sab. (§§ 2. 3 Datum aus Chr. cf. Cap. I S. 13).
II, 40.		= Sab. (§ 10—17 erhalten D. s. 29; § 21. 22. 27—30 = Selbständig).
II, 41.		
	1.	= Chr.
	2—16.	= Sab. (?) (cf. Cap. VI S. 98) § 6—16. cf. D. s. 30.
	17—22.	= Selbständig.
	23.	= Sab. (?).
II, 42.		= Sab. (cf. Cap. VI S. 98).
II, 43.		= Sab. [§ 7 = B. L. (?)]; § 9 = D. s. 30 (?); § 11 Datum aus Chr.; §§ 15. 16 = Selbständig.
II, 44.		= Sab. (cf. Cap. VI S. 98) u. Ruf. I, 24.
II, 45.		= Sab. u. Aux. (cf. Cap. VI S. 105 u. Cap. IV S. 65) (§§ 1. 6. cf. Ruf. I, 25; § 9—11. cf. D. s. 31 (?); § 14 = Selbständig; § 16. 17 = B. L.).
II, 46.		cf. Socr. III, 16.
II, 47.		
	1—3.	= Eutr. X. 14, 2. 15, 1. 2. cf. D. s. 31.
	3—6.	= Chr. (Datum u. Ort). K. B. (Todesart u. Lebensalter. cf. Cap. V, 2 S. 72) u. Selbständig (Schluss).

Liber III.

III, 1.	1. 2.	= Chr.	
	3—5.	= Selbständig.	
	6—56.	= K. B. (cf. Cap. V, 2 S. 73) [und Mdl. (?)]. § 14 = Liban. cf. Cap. V, 4 S. 78); § 48 cf. Ruf. I, 27; § 31 = Selbständig.	
	57—60.	= Selbständig.	
III, 2.		= Sab. (cf. Cap. VI S. 105).	
III, 3.			
	1—4.	= Selbständig cf. Socr. III, 3, 5—25.	
	5—25.	= Sab. (?) (cf. Cap. VI, S. 105, Anm. 1).	
III, 4.		= B. L. (?)	
III, 5. 6.		= Ruf. I, 27. [Socr. III, 6, 3. cf. Socr. II, 44, 5. 6.]	
III, 7.			
	1—16.	= Sab. (cf. Cap. VI S. 106).	
	4—11.	= Selbständig (?). §§ 9. 10 = Eus. u. Pam. cf. Cap. II, 2 S. 25. 26.	Citate.
	16—24.	= Selbständig (§§ 22. 23. = Evag. M. cf. Cap. V. 10 S. 80.	Citate.
III, 8.			
	1.	= A. d. f. (?). (cf. Cap. II, 3 S. 29).	
	2.	= Selbständig.	
	3—12.	= A. d. f. 7. 8.	Citate.
	13. 14.	= A. d. f. 9.	Citate.
	15—17.	= A. d. f. 10.	Citate.
	18—25.	= A. d. f. 11.	Citate.
	26—32.	= A. d. f. 12.	Citate.
	33—41.	= A. d. f. 13.	Citate.
	42.	= A. d. f. 15.	Citate.
	43.	= A. d. f. 22.	Citate.
	44.	= Selbständig.	
III, 9.		= Ruf. I, 30.	
III, 10.			
	1. 2.	= Ruf. I, 30. 31 (§ 1 *ὁ Πυκτάβων — Ἀκυτανίας* Zusatz, vielleicht Sab. (?)).	
	3.	= Selbständig.	
	4—11.	= Sab.	
	12. 13.	= Selbständig.	
III, 11.		= Mdl. (?) (vielleicht novatianische Überlieferg. cf. § 3).	
III. 12.			
	1—4.	= Mdl. (?).	
	5—7.	cf. Ruf. I, 32 stark umgestaltet (*ἐπὶ Διοκλητιανου* Zusatz).	

III, 12.	7.	= Julian (?) cf. Socr. III, 16, 1.
III, 13.		
	1. 2.	= Ruf. I, 32.
	3—13.	= Mdl. (?) [§ 4. cf. Ruf. II, 2]. [§ 13. cf. Ruf. I, 34 stark verändert.]
III, 14.		
	1—6.	= Ruf. I, 34.
	7. 8.	= Mdl. (?).
III, 15.		= Mdl. (?).
III, 16.		
	1—6.	Jedenfalls aus eigener Kenntnis der § 2—6 genannten Schriften geschöpft (cf. Pauly, Realencyclopädie I, 2842) § 1. cf. Socr. II, 46. III, 12, 7.
	7—28.	= Selbständig.
III, 17.		
	1—6.	= Mdl. (?).
	7. 8.	= Liban. (cf. Cap. V, 4 S. 78).
	9.	= Julian. (cf. Cap. V, 3 S. 76).
	10.	= Selbständig.
III, 18.		= Ruf. I, 35.
III, 19.		
	1.	cf. Ruf. I, 33.
	2. 3.	= Ruf. I, 35. § 2. οἷα οἱ περὶ — πεποιήκεισαν Zusatz cf. Socr. III, 12, 5. Der Name des Sallust aus Ruf. I, 36.
	4—10.	= Ruf. I, 36.
	10. 11.	= Mdl. (?).
III, 20.		
	1—8.	= Ruf. I, 37. §§ 1. 2 bedeutend erweitert.
	8. 9.	= Ruf. I, 38.
	10—15.	= Ruf. I, 39.
III, 21.		
	1—12.	= K. B. u. Liban. (§ 4. 5. 8—12. cf. Liban. cf. Cap. V, 4 S. 78).
	13.	= Mdl. (?) [od. K. B. (?)] [cf. (Eutr. X, 16, 2.) Ruf. I, 36. Greg. Theol. II, 13].
	14.	= Callistus.
	15. 16.	= Selbständig.
	17. 18.	= Chr. (§ 18. cf. Cap. III, 1 S. 42 ff.) u. K. B.
III, 22.		
	1.	= Chr.
	2. 3.	= K. B.
	4. 5.	= Ruf. II, 1.
	6.	= Eutr. X, 17, 1.
	7—9.	= K. B. (?).

III, 22.	10. 11.	= Liban. (cf. Cap. V, 4 S. 78).	
III, 23.		= Selbständig.	
	1. 2.	= Liban. (cf. Cap. V, 4 S. 78).	Citate
	17—26.	= Greg. Theol. II, 23. 24.	Citate
	31. 32. 34. 35.	= Julian. (cf. Cap. V, 3 S. 76).	Citate
	38.	= Eus. c. Por. (cf. Cap. II, 2 S. 26).	Citate
	41. 42.	= Liban. (cf. Cap. V, 4 S. 78).	Citate
III, 24.		= Sab. (cf. Cap. VI, S. 106).	
III, 25.			
	1—18.	= Sab.	
	19—21.	= Themist. (cf. Cap. V, 5 S. 78).	
III, 26.			
	1. 2.	= K. B.	
	3.	= Themist. (cf. Cap. V, 5 S. 78); vielleicht einer verlorenen Überschrift des ὑπατικός entnommen.	
	4.	= K. B.	
	5.	= Chr. Lebensalter und Regierungsdauer nach K. B.	
	6.	= Selbständig.	

Liber IV.

IV, 1.	1. 2.	= Chr. § 2. Abstammung aus K. B. (cf. Cap. V, 2 S. 73).
	3. 4.	= K. B.
	5.	cf. Ruf. II, 2 stark umgestaltet; od. K. B. (?).
	6.	= Chr. od. K. B. (?).
	7—17.	= Selbständig [cf. Socr. II, 37, 94. 43, 12. 44, 3. 5. 45, 1—4. III, 4, 2. 9, 4. 13, 1—4. 20, 7. 22, 1. 2. 24, 3].
IV, 2.		
	1—6.	= Sab. (cf. Cap. VI S. 106).
	7.	= Mdl.
IV, 3.		
	1.	= Chr. (Datum).
	1. 2.	= Selbständig (?).
	3—5.	= Chr.
IV, 4.		
	1—5.	= Sab. (cf. Cap. VI S. 106).
	6. 7.	= Selbständig cf. Socr. II, 45, 8.
IV, 5.		
	1.	= Chr.
	2—4.	= K. B. (?).

IV, 6.		= Sab. (zu § 3. cf. Socr. II, 45, 2. III, 10, 4. IV, 4, 5 (cf. Cap. VI, S. 106).	
IV, 7.		= Sab. (cf. Cap. VI S. 106).	
IV, 8.			
	1—13.	= Mdl. wohl Lokaltradition.	
	14.	= Selbständig.	
IV, 9.			
	1—7.	= Mdl. jedenfalls novatianische Überlieferung; zu § 5 cf. Chr. [364, 3] (öffentliche Bäder).	
	8.	= Chr.	
IV, 10.		= Chr.	
IV, 11.			
	1.	= Chr.	
	2.	= Mdl.	
	3. 4.	= Chr.	
	5—9.	= Selbständig aus der Kenntnis der Zeitgeschichte heraus entwickelt.	
IV, 12.		= Sab. (?) (cf. Cap. VI S. 91).	
IV, 13.		= Sab. (?) (cf. Cap. VI S. 106).	
IV, 14.		= B. L. [§ 1 (?) etwa Mdl. ?].	
IV, 15.			
	1. 2.	= Mdl. (?) cf. Socr. IV, 14, 1.	
	3.	= B. L. (?).	
	4. 5.	= Mdl. (?).	
IV, 16.			
	1—7.	= Mdl. cf. § 7.	
	8.	= Eigene Kenntnis.	
IV, 17.		= Mdl. (?) (cf. Socr. IV, 14, 1. 15, 1. 2).	
IV, 18.		= Ruf. II, 5 kleine Ungenauigkeiten.	
IV, 19.		= K. B. (?) od. Mdl. (cf. Cap. V, 2 S. 73).	
IV, 20.			
	1.	= Ruf. II, 2 etwas ausgeschmückt.	
	2.	= B. L. (cf. Ruf. II, 3. Lebensalter des Athan.).	
IV, 21.		= Sab. cf. Socr. IV, 22, 1.	
IV, 22.		= Sab. (?) (cf. Cap. VI, S. 106). § 6 cf. Ruf. II, 3.	
IV, 23.		= Selbständig.	
	1—11.	= Palladius 6. 7.	Citate.
	12.	cf. V. S. A. 60.	
	15. 16.	cf. V. S. A. 60.	
	17—39.	= Palladius (?) cf. Cap. V, 9, S. 80).	
	40-60.	= Evag. P. (cf. Cap. V, 10, S. 80).	
	60-72.	= Evag. G. (cf. Cap. V, 10, S. 80).	
	73-80.	= Palladius (?) (cf. Cap. V, 9, S. 79).	
IV, 24.			
	1.	cf. Socr. IV, 22, 4. 5.	
	1—3.	= Ruf. II, 3 (§ 3 „*Εὐζώϊος ἐπὶ τὴν Ἀντιόχειαν αὖθις ὑπέστρεψεν*“ Zusatz nach Socr. IV, 21, 2).	

IV, 24.	4. 5.	= Ruf. II, 4.
	6—8.	= Ruf. II, 3.
	9—11.	cf. Ruf. II, 3 selbständig stark erweitert.
	12—18.	= Ruf. II, 4.
IV, 25.		
	1—5.	= Ruf. II, 7.
	6—8.	= Unbekannte Quelle, vielleicht eigene Kenntnis (?), möglicherweise aber auch Palladius in einer uns verlorenen Redaktion (cf. Cap. V, 9 S. 80).
	9—11.	= Ruf. II, 7 (§ 9 *ἤδη πρότερον κατὰ τὸν Οὐάλεντος χρόνον*: Zusatz).
	11.	= Selbständig (?).
IV, 26.		= Mdl. (?) od. Palladius (?) (cf. das zu Socr. IV, 25, 6—8 Gesagte).
	1—3.	= Selbständig (?).
	12—15.	= Ruf. II, 9 (§ 13 *εὐτελοῦς ἐν Καππαδοκίᾳ* eigener Zusatz). § 15 cf. Socr. V, 6, 1.
	16—19.	= Ruf. II, 9.
	20—26.	= Mdl. (?) (§ 25. 26. cf. Ruf. II, 9).
	27.	= Eigene Kenntnis (cf. Socr. V, 9, 3).
IV, 27.		
	1. 2.	= Selbständig.
	3.	= Greg. Thaum. (cf. Cap. V, 8 S. 79).
	4—8.	= Mdl. (?) od. Palladius (?) (cf. das zu Socr. IV, 25, 6—8. 26. Gesagte.)
IV, 28.		= Mdl. cf. § 18: novatianisch. [§ 8—13. 19 = Selbständig.]
IV, 29.		= Ruf. II, 10; etwas erweitert.
IV, 30.		= Ruf. II, 11 (§ 6 *τὸ μὲν βάπτισμα ἡδέως ἐδέξατο*: Zusatz).
IV, 31.		
	1—5.	= K. B. (cf. Cap. V, 2 S. 73).
	6. 7.	= Chr. Lebensalter aus K. B. (?).
	8—18.	= K. B. (§ 11—16. Mdl. (?) (cf. Cap. V, 2 S. 73. 74).
IV, 32.		
	1. 2.	= Selbständig.
	3. 4.	= Themist. (cf. Cap. V, 5 S. 78).
	5.	= Mdl. (?).
IV, 33.		= Mdl. (?) (cf. Sozom. VI, 37. Theodor. IV, 37). § 7 cf. Chr.
IV, 34.		= K. B. (?) (cf. Cap. V, 2 S. 74). § 1 u. 2 beeinflusst durch Chr. Socr.: „*Πρὸς ἓν τοῦτο μόνον οἰκτίρμων γενόμενος.*“ Hydrat 376: „pro misericordia iussione Aug. Valentis.“
IV, 35.		
	1. 2.	= Ruf. II, 13 § 1 ausgeschmückt (cf. Chr.).

IV, 35.	3.	cf. Chr.
	4.	= B. L.
IV, 36.		= Ruf. II, 6 (§ 1. 3. 11. Unbedeutende Zusätze § 12 unbekannte Quelle, wohl Mdl.).
IV, 37.		
	1.	= Selbständig cf. Socr. IV, 35, 3.
	2. 3.	= B. L.
IV, 38.		
	1—7.	= Chr. doch wohl nach K. B. weiter ausgeführt.
	8—10.	= K. B. od. Mdl. (?).
	11.	= K. B. u. selbständig.

Liber V.

V, Prooemium		= Selbständig.
V, 1.		
	1.	= Chr. (?).
	1—5.	= Mdl. (?).
V, 2.		
	1.	= Sab. (?) (cf. Cap. VI, S. 107).
	2.	= K. B.
V, 3.		= Selbständige Zusammenstellung. (Zu § 3 cf. Ruf. II, 21.)
V, 4.		
	1—3.	= Sab. (cf. Cap. VI S. 107).
	4.	= Selbständig.
V, 5.		= Sab. (?) (Cap. VI S. 107).
V, 6.		
	1.	= B. L.
	2. 3.	= K. B. (zu § 2 cf. Chr.).
	3—6.	= Mdl. (?) [od. K. B. (?)] § 6 Datum aus Chr.
V, 7.		
	1.	= B. L.
	2—9.	= Mdl. (?).
	10. 11.	= B. L.
V, 8.		= Sab. (cf. Cap. VI S. 98).
V, 9.		
	1.	= Selbständig cf. Socr. II, 26, 6.
	2—4.	= B. L. zu § 3 cf. Socr. IV, 26, 27.
	5.	= Selbständig.
V, 10.		
	1—3.	= Selbständig.
	4. 5.	= Chr.
	6—30.	= Mdl., nach novatianischer Überlieferung.
	31—33.	= Sab. (cf. Cap. VI S. 98).

V, 11.		
	1—3.	= K. B. § 3 cf. Ruf. II, 12.
	4—6.	= Ruf. II, 15.
	6—8.	= K. B. cf. Ruf. II, 14.
	9.	= Chr. Lebensalter aus K. B.
	10—12.	= K. B. § 10 cf. Ruf. II, 15.
V, 12.		
	1.	= Selbständig aus K. B. entwickelt.
	2. 3.	= Chr.
	4—8.	= B. L.
	9—11.	= K. B.
V, 13.		
	1. 2.	= Selbständig.
	3—6.	= Mdl. (?).
	6. 7.	= B. L. [od. Chr.].
V, 14.		
	1—3.	= Chr.; erweitert nach K. B.
	4—10.	= Mdl., novatianische Überlieferung (?) cf. § 8.
V, 15.		
	1—8.	= Sab. (?) (cf. Cap. VI S. 107).
	9.	= B. L. (vielleicht gehört hierzu auch § 8 Vertreibung der Arianer).
V, 16.		= Mdl. nach der Erzählung des Ammonius und Helladius cf. § 9.
V, 17.		
	1—7.	= Mdl. cf. § 7; (wohl auch Ammonius od. Helladius).
	7—11.	= Selbständig.
V, 18.		
	1—13.	= Mdl. (?).
	14.	= Chr.
V, 19.		
	1—10.	= Mdl. nach der Erzählung des Eudaemon cf. § 10.
	11.	= Selbständig.
V, 20.		= Mdl. (?), wohl novatianische Überlieferg. cf. § 6.
V, 21.		
	1—3.	= B. L.
	4—19.	= Mdl., novatianische Überlieferung.
V, 22.		= Selbständig. Ein Exkurs gestützt auf die Bibel, Josephus, Euseb etc. (cf. Cap. I S. 10, Anm. 2). V, 22, 14—17 = Eus. H. e. V, 23. 24, 9—11; V, 22, 23. 24 = V. C. III. 18. 19; V, 22, 25—27 = V. C. III, 19, 1.
V, 23.		= Mdl. u. eigene Kenntnis § 12 nach B. L.
V. 24.		= Selbständig cf. § 9.
V, 25.		
	1—7.	= K. B. zu §§ 5. 6 cf. Chr.

V, 25.	8.	= Chr.
	9—11.	= Unbekannte Quelle. Mdl. (?) cf. Ruf. II, 33.
	11—15.	= Ruf. II, 33.
	16.	= Chr.
V, 26.	1—4.	= Mdl. (?).
	4—6.	= Chr.
	6.	= Selbständig.

Liber VI.

VI. Prooemium.		= Selbständig.
VI, 1.	1.	= Chr. cf. Ruf. II, 21 (?).
	2.	= Selbständige Zusammenstellung.
	3—7.	= Chr. (§ 6. 7 wohl selbständige Ausführung.)
	8.	= B. L.
VI, 2.	1.	= B. L.
	2—10.	= Mdl. u. selbständig.
	11.	= B. L. (Chr.).
	12.	= Selbständig.
VI, 3.		= Selbständig u. Mdl. cf. § 13.
VI, 4.		= Selbständig u. Mdl.
VI, 5.	1—6.	= Selbständig u. Mdl.
	7.	= Chr.
	8—12.	= Selbständig u. Mdl.
VI, 6.	1—36.	= *Γαϊνία* d. Euseb (cf. Cap. V, 13 S. 81).
	37.	= *Γαϊνία* d. Ammonius (cf. Cap. V, 13 S. 81. Anm. 1).
	38—40.	= Chr.
	41. 42.	= Selbständig.
VI, 7.	1—29.	= Mdl. (?).
	30. 31.	= Selbständig.
VI, 8.	1—9.	= Selbständig u. Mdl.
	10—12.	= Unbekannte Quelle, wohl auch Mdl.
VI, 9.		= Mdl. u. selbständig. § 6 cf. Socr. V, 15, 6; § 13 = Athan. Or. c. A. (cf. Cap. II, 3 S. 29).
VI, 10.		= Mdl. z. T. wohl auch selbständig.
VI, 11.		= Eigene Kenntnis (?).
VI, 12.		= Eigene Kenntnis od. Mdl.

VI, 13.		= Selbständig. §§ 9. 10 = Athan. Or. c. A. (cf. Cap. II, 3 S. 29).
VI, 14.		
	1—8.	= Selbständig (?).
	9—12.	= Mdl.
VI, 15.		
	1—10.	= Mdl. od. selbständig.
	11—20.	= Eigene Kenntnis.
VI, 16.		= Eigene Kenntnis (?).
VI, 17.		= Eigene Kenntnis (?).
VI, 18.		= Eigene Kenntnis od. Mdl. [§ 1 = Chr. (?)]; §§ 16. 17. 18 = B. L. (od. Chr.); [§ 19 = B. L.]
VI, 19.		
	1.	= B. L.
	2—4.	= Mdl.
	5. 6.	≠ Chr.
	7.	= Mdl. (novatianisch).
	8.	= Selbständig.
VI, 20.		
	1. 2.	= B. L.
	3.	= Selbständig. (Mdl. (?)).
VI, 21.		
	1.	= B. L.
	2—6.	= Mdl., wohl novatianische Überlieferung.
VI, 22.		= Mdl., wohl novatianische Überlieferung.
VI, 23.		
	1—6.	= Selbständig u. Mdl.
	7.	= Chr.

Es folgt dann eine nochmalige Erzählung des Streites zwischen Johannes u. Severianus (Socr. VI, 11). Die Thatsachen, in der Hauptsache dieselben, sind in der 1. Fassung etwas schärfer und anekdotenhafter zugespitzt. Die 2. Fassung enthält allerdings in dem Bericht über die Versammlung der Bischöfe § 10 gerade in dieser Beziehung ein Plus. Beide Versionen scheinen auf mündliche Tradition zurückzugehen. Die 2. dürfte man wohl als ein erhaltenes Stück der 1. Redaktion des ganzen Werkes ansehen (cf. Cap. I S. 5).

Liber VII.

VII, 1.		= Mdl. (Todesdatum nach Chr. cf. Socr. VI, 23, 7).
VII, 2.		= Mdl. u. selbständig.

VII, 3. 4.		= Mdl.
VII, 5.		= Mdl., jedenfalls novatianische Überlieferung.
VII, 6.		
	1—6.	= Mdl. §§ 1. 2 nach B. L.
	7—10.	= Selbständig. § 10 nach B. L.
VII, 7.		= B. L. nach Mdl. weiter ausgeführt.
VII, 8.		= Mdl.
VII, 9.		= B. L.
VII, 10.		= Mdl.
VII, 11.		
	1. 2.	= B. L.
	3—6.	= Selbständig (?).
VII, 12.		= Mdl., wohl novatianische Überlieferung.
VII, 13.		= Mdl., wohl auf Grund des Berichtes des Arztes Adamantius cf. § 17.
VII, 14.		= Mdl.
VII, 15.		= B. L., § 7; auf Grund von Mdl. weiter ausgeführt.
VII, 16.		= Mdl.
VII, 17.		
	1. 2.	= B. L.
	2—15.	= Mdl.
VII,18.19.		= Mdl.
VII, 20.		
	1—12.	= Mdl.
	13.	= Chr.
VII, 21.		= Mdl.; § 7—10 z. T. wohl auch selbständig.
VII, 22.		= Selbständig. § 20 nach Chr.
VII, 23.		= Mdl.
VII, 24.		= Eigene Kenntnis u. Mdl.
VII, 25.		= Mdl. u. selbständig.
	5—8.	= Unbekannte Quelle (cf. Cap. VI S. 100 Anm. 1).
	13.	= Selbständig.
	21. 22.	= B. L.
	23.	= Chr.
VII, 26.		
	1—3.	= Eigene Kenntnis u. Mdl. (?).
	4.	= B. L.
	5.	= Philippus (cf. Cap. V, 14 S. 81).
VII, 27.		= Philippus (cf. Cap. V, 14 S. 81) § 6—8 ein selbständiges Urteil.
VII, 28.		
	1—3.	= Mdl. od. selbständig.
	4.	= B. L.
	5.	= Selbständig.
VII, 29.		= Selbständig (u. Mdl.) § 4 nach B. L.
VII, 30.		= Mdl. § 7 nach B. L.

VII, 31.	1.	= Selbständig.
	2—5.	= B. L. nach Mdl. erweitert.
	6.	= Selbständig.
VII, 32.		
	1—7.	= Selbständig u. Mdl.
	8—22.	= Selbständiger Exkurs gestützt auf Euseb, Origenes etc. (§§ 15. 16 = V. C. III. 43, 1. 2).
VII, 33.		= Eigene Kenntnis.
VII, 34.		= Eigene Kenntnis u. Mdl. §§ 11. 12 nach B. L.
VII, 35.		= B. L.; nach Mdl. oder eigener Kenntnis weiter ausgeführt.
VII, 36.		= Selbständiger Exkurs § 3 = Eus. H. e. VI, 11, 1. 2.
VII, 37.		= Eigene Kenntnis u. Mdl. § 19 nach B. L. cf. Socr. VII, 35, 3.
VII, 38.		= Mdl.
VII, 39.		= Eigene Kenntnis u. novatianische Überlieferg.; § 2 nach Chr.; §§ 8. 9 nach B. L.
VII, 40.		= B. L., auf Grund eigener Kenntnis od. Mdl. erweitert.
VII, 41.		= Eigene Kenntnis.
VII, 42.		= Selbständig.
VII, 43.		= Mdl. u. eigene Kenntnis.
VII, 44.		= Eigene Kenntnis; § 4 nach Chr.
VII, 45.		
	1—4.	= B. L. od. Chr.; selbständig weiter ausgeführt.
	5—7.	= Selbständig.
VII, 46.		
	1.	= B. L.
	2—13.	= Mdl. u. eigene Kenntnis. § 13 Datum nach B. L.
VII, 47.		= Eigene Kenntnis.
VII, 48.		
	1—5.	= Mdl.
	6—8.	= Selbständig.

Anhang.

Cap. I, 1, S. 2 ist angedeutet worden, dass möglicherweise die Interpretation des Valesius, der aus dem Beinamen des Socrates „Scholasticus“ geschlossen hat, derselbe sei Advokat gewesen, falsch sein könnte; auch wurden für diese Vermutung verschiedene Gründe angeführt, die für ihre Berechtigung zu sprechen schienen.

Während der Drucklegung nun ist mir eine Stelle im Codex Theodosianus [Corpus iuris romani anteiustiniani. Fasciculus 3. 4. 5 (Codex Theodosianus ed. G. Haenel) Bonn 1842] aufgefallen, die mich veranlasst, meine dort geäusserten Bedenken fallen zu lassen.

In der Einleitung nämlich, die den Titel „Gesta in senatu urbis Romae de recipiendo codice Theodosiano“ (S. 85) führt, werden auch diejenigen Männer genannt, die mit der Zusammenstellung des Werkes beauftragt waren. Nachdem hier zunächst hochgestellte kaiserliche Beamte aufgezählt sind, die insgesamt von Amtswegen in engster Fühlung mit der Rechtsprechung stehen mussten (Antiochum, virum illustrem, ex-quaestore et praefecto elegimus; Antiochum, virum illustrem, quaestorem sacri palatii, Theodorum virum spectabilem, comitem et magistrum memoriae, Eudicium et Eusebium, viros spectabiles, magistros scriniorum, Joannem, virum spectabilem, ex-comite nostri sacrarii, Comazontem atque Eubulum, viros spectabiles, ex-magistris scriniorum — — —), wird zum Schluss genannt: „Apelles, vir disertissimus, scholasticus.“

In diesem Zusammenhange scheint mir die einzig mögliche und völlig sichere Interpretation für scholasticus „Advokat“ zu sein. Ein solcher war in einer derartigen Kommission wahrlich am Platze. Dass hier ein Titel gegeben werden soll, kann dem Zusammenhange nach gar nicht bezweifelt werden; dass es sich dabei nicht um einen kaiserlichen Beamten handelt, ebensowenig; — und endlich, für wen dürfte die Bezeichnung „vir disertissimus“ geeigneter sein, als für einen bedeutenden Advokaten, um den es sich selbstverständlich hier handelt.

Sodann ist mir noch in letzter Stunde eine Abhandlung von P. Batiffol: „Sozomène et Sabinos“ (Byzantinische Ztschft, ed. K. Krumbacher, Bd. VII, Heft II, S. 265 ff.) in die Hände gefallen, die in vielen Punkten, obwohl von anderen Gesichtspunkten ausgehend, zu mit meiner Arbeit übereinstimmenden Resultaten gelangt. Leider war es nicht mehr möglich ihre Ergebnisse in den Text aufzunehmen, und muss es deshalb genügen, an dieser Stelle auf den interessanten Artikel zu verweisen, dessen völlige Würdigung erst eine genaue Quellenuntersuchung des Sozomenus uns verschaffen kann.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a/S.



Studien

zur

Geschichte der Theologie und der Kirche

herausgegeben

von

N. Bonwetsch und R. Seeberg
Götingen. Erlangen.

Dritter Band. Heft 5.



Leipzig.
Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung
Theodor Weicher
1898.

D. Joannis Gerhardi homiliae XXXVI

seu

meditationes breves diebus dominicis atque festis accomodatae.

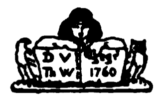
E manuscriptis Gerhardinis

ab

illustrissima bibliotheca Gothana

asservatis primum edidit

Georg Berbig.



Leipzig.
Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung
Theodor Weicher
1898.



REVERENDISSIMO

DOMINO

D. FELIX KRETSCHMAR,

SUMMO EPHORO GOTHANO

REVERENTIA

DESPONSUM.

Prologus.

In perlustrandis codicibus Gerhardinis a ducali bibliotheca Gothana asservatis in unum autographum incidisse videor, cujus argumentum si non plane incognitum tamen quoad ego scio in notitiam ecclesiae nostrae evangelicae nondum pervenerit.

Erdmannus Rudolphus Fischer quidem in vita Gerhardina, anno MDCCXXII Lipsiae edita*), omnium Joannis Gerhardi professoris S. T. Jenensis manuscriptorum recensione defunctus titulum huius codicis formae octipertitae commemorat: Homiliae seu meditationes breves diebus dominicis atque festis accomodatae.

Quantopere Gerhardus animum ad sincerae pietatis studium et exercitium intenderit, ex ceteris ejus libris moralibus in publicum saepissime editis satis novimus.

Jam initio anni MDCVI Gerhardus, nomen adhuc inter Academiae Jenensis cives professus, illum libellum: Meditationes Sacrae ad veram pietatem excitandam et interioris hominis profectum promovendum publicavit. Apud Fischer autem legimus, Gerhardum non eodem quo in publicum prodiissent anno demum illas meditationes litteris consignasse, sed jam anno MDCIII mense Decembris, quia tum auctor juvenis ingravescente ac durante morbo vitae suae finem instare ratus

*) cfr. Vita Joannis Gerhardi quam e fidis monumentis ad illustrandam Historiam eccleciasticam direxit Erdm. Rud. Fischer pp. Lips. 1722.

in testamento suo ad meditationes latinas in libello membranis vestito consignatas provocasset.*)

Sed intueamur codicem nostrum**), cujus inscriptio auctoris manu propria a fronte legitur: Meditationes Theologicae ad Doctrinam et veram consolationem.

Folio altero sequuntur meditationes sacrae contra mortis terrorem profuturae, numero XIX, quas omnes in illo libro citato paulo modo auctiores et quibusdam verbis mutatas videre licet.

Jam vero in codice nostro, a folio XLII usque ad folium LXXXVIII homiliarum exercitium seu meditationes breves legimus dignas adeo quae vulgentur. Nam diebus dominicis atque festis accomodatae scriptae sunt, ut jam Fischer annotavit, instar meditationum sacrarum beati auctoris impressarum. Incipit autem hoc exercitium a Dom. I Trinitatis et ordine successivo tractat textum' evangeliorum S. dominicalium usque ad Dom. V Epiphaniae, quarum omnium meditationum numerus est XXXVI.

Verisimile est, Gerhardum etiam hasce meditationes diebus dominicis successivis conscripsisse Jenae adhuc civem academicum, ubi consilio de studio medico colendo mutato sese ad studium Theologicum contulit sub initium anni MDCIII, ut ex corporis medico animae medicus factus sit.

Quod ad fontes et stylum exercitii nostri attinet, auctorem non modo ex Sacris literis sed etiam ex Patrum scriptis, nominatim Augustini, Bernhardi, Anshelmi, Tauleri et aliorum hausisse satis elucet. Stylo in nostris quoque homiliis Gerhardus brevi, sed fluido ac plano atque artificis instar utitur.

Utinam hic Gerhardi libellus in oblivionem paene adductus, in sequentibus autem in lucem prolatus, utut auctor voluit, extinctae fere in hac frigidissima mundi senecta pietati ὑπέκκαυμα, tardis in via Domini ὁρμητήριον adderet!

---

*) In hoc testamento, a D. Cypriano bibl. Goth. asservato haec verba legimus: Referire mich auf meine lateinischen Meditationes, welche ich in ein pergamen büchlein in 8tavo zusammen geschrieben, und soll der Trost, welcher darinnen verfasset, mitten im Tode mich erhalten etc.

**) Codex sub Lit. Chart. B. No. 894 a bibl. ducali Gothana continetur.

Dominica I Trinitatis.

Domine Jesu pauperes omnes sumus in conspectu tuo: pauperes in operibus, pauperes in persolvendo peccatorum debito. Quomodo infima nostra paupertas summas illas aeternae gloriae divitias promereri posset? Quomodo extrema nostra indigentia maximum illud peccatorum debitum, quod iure haereditario ad nos perlatum, peccatis propriis insuper auximus, persolvere posset? Tu Domine Jesu infinitis gratiae tuae beneficiis inopiam nostram sublevasti, cumque dives esses, pauper pro nobis factus es, ut per tuam paupertatem aeternarum divitiarum participes redderemur. Pauperes sumus Domine, da ut pauperum piorum vitam imitemur, superbia procul sit ab omni opere et cogitatione nostra. Quid enim nostrum est, propter quod superbire possimus? Nihil nostrum est propter peccata nostra, haec ex diabolo et ex nobis: bona enim et dona omnia ex solo Deo, non ex nobis. Domine Jesu custodi animam meam in hoc malitioso seculo, ne veniat in locum tormentorum, custodi me Deus et largire mihi quaecunque ad aeternam salutem noveris profutura: paupertatem sanctam illam patientiae magistram libenter perferam, ah Domine Jesu quid dico perferam? tu da ut perferre possim si eam salubriorem et ad aeternam vitam aspiranti commodiorem iudicas. Ecce servus tuus ego sum, fiat mihi in omnibus secundum voluntatem tuam, neque solum servus sed potius filius et amicus, hoc enim honorificentissimo et dulcissimo nomine nos pessimos et degeneres dignaris. Ah Domine, pater es, paternum geris animum, quomodo ergo non dares quae scis profutura, eruditio, ignorantia, divitiae, paupertas, sanitas, morbus, vita, mors, laeta et tristia,

omnia in manu tua, tu distribuis unicuique, distribue et mihi servo et filio tuo quae scis mihi utilia fore: hoc solum peto et in eo me exauditum iri certissime scio, adsis mihi spiritu tuo Sancto in hora mortis et sanctos Angelos quaeso mitte ut animam meam in sinum Abrahae transferant. Veni Domine Jesu veni cito ut moriantur in nobis peccata nostra et quicquid in nobis tibi displicet. Amen.

Dom. II post Trinitatis.

Domine Jesu quam misericors et quam bonus es qui me immerentem ad aeternae vitae coenam vocari voluisti et hanc meam vocationem firmam reddis promissionibus dulcissimis in Evangelio mihi propositis et maxime in sacrosancto Caenae tuae mysterio, quod vere mysterium est, communionem in ea corporis et sanguinis tui fieri certissime credo; qualis autem illa sit, nondum penitus agnosco, arctissimam eam esse scio et cum Johanne gloriari audeo: Ex eo cognoscimus ipsius dilectionem, qui de Spiritu suo dedit nobis: neque enim solum beneficia tua mihi donas et applicas, sed etiam teipsum animae meae donas et me potius tibi inseris: surculus enim sum tuae massae. Sic enim ex Augustino didici, qui cibus sis grandium, non mutabo te in me, sed tu mutas me in te. Quaeso solum fidem in me auge; haec enim salutare illud medium, per quod tibi iungimur, tibi unimur, tibi inserimur, ita ut caput nostrum sis. Siquidem omnes membra sumus unius corporis Ecclesiae, ideoque magnum hoc mysterium est de Christo scilicet et Ecclesia. Erige te, anima mea, nec terrena haec coelesti convivio praeferre velis: omnia tibi sit Christus quia Christus revera omnibus omnia est. Amen.

Dom. III post Trinitatis.

Perditus ego Filius redeo ad te Domine Jesu, oro suppliciter: recipe me. Non sum dignus vocari filius tuus, non sum

dignus locum habere inter sanctissimos tuos filios. Peccavi, pater peccavi in coelum et coram te, peccata mea ad infernum me deprimunt, sed tu Domine Jesu quaere servum tuum, quaere filium perditum et trahe eum ad te. Neque enim ad te redire et propriis viribus surgere possum. Sine te nihil possumus facere, tu me quaere et inveniar, converte me et convertar ad te. Utinam verae poenitentiae primitias solum accipere possem, utinam solum ingemiscere possem super peccata mea. O Domine Jesu libera animam meam ex inferno, dona mihi verum tuae misericordiae gustum, quin etiam veram et gravissimam tuam iustitiam et horrendum adversus peccata iudicium doce me. Sed tu Domine ut iustus es et iustum tuum erga impaenitentes iudicium; ita quoque misericors nimis et multae miserationis super omnes, qui peccata agnoscunt. Dominus noster mitis est et salvator, ideo delectaris miseri peccatoris conversione, delectantur eadem omnes Angeli et chori caelestium. Quaeso Domine Jesu effice in me illud, quod tibi placeat, quod te delectet. Da quod iubes et iube quod vis, praecipe et effice, iube et opera in me quod tibi placeat. Ecce ego servus tuus et filius ancillae tuae, ecce miser ego vermiculus terra sum et cinis, tu autem me filii nomine et amici appelatione dignaris. Potestatem dedisti filios Dei fieri qui credunt in nomen tuum: sed opus Dei est fides nostra, ideoque eam in me effice Deus meus, adauge mihi fidem, credo Domine, sed opem fer incredulitati meae.

Has lachrymas, haec Christe tibi suspiria mitto.

Dom. IV post Trinitatis.

Domine aeterne Deus qui ante iacta mundi fundamenta elegisti nos in Christo supplex oro ne permittas me tentationibus de aeterno tu decreto absorberi in barathrum inferni, consolare me Spiritu Sancto tuo, qui me certum reddat de aeterna tua electione. Ah Domine Jesu credo qui sim in vitae libro scriptus quia credo in te Domine Jesu, credo te peperisse aeternam iustitiam et vitam. Tu autem liber es vitae, tibi

inserimur per fidem; quicunque igitur in te credit, in vitae librum scriptum se esse noverit. Cui enim ex aeterno Dei decreto obtigerunt salutis media, Uerbum et Sacramenta, Fides et Spiritus Sanctus, huic quoque finis ipse fidei, nostra nimirum aeterna salus donabitur. Ah Domine Jesu dedisti nobis arrham haereditatis nostrae, nimirum Spiritum Sanctum. Ego vero illius praesentiam et operationes non semper animadverto, quia in peccatis totus sum conceptus, in peccatis vivo, in peccatis dormio et vigilo atque interdum sciens volensque ad peccata festino. Scio autem Domine Jesu, quod Spiritus ille non habitet in anima immunda, sed tu Domine munda me, purga sordes peccatorum. Unde enim nostra mundities, unde nostra iustitia, unde est, ut tibi placere possimus, nisi ex te et ex Spiritu tuo? Nemo venit ad te, nisi pater traxerit illum. Tu trahis nolentes et repugnantes quia bonum velle et desiderare non possumus, imo nec cogitare, quomodo voluntati nostrae occurrere possis. Tu igitur in pectore meo hospitium tibi praepara. Nihil sanctum extra tuam sanctitatem, nihil extra te bonum, quod tua bonitas non efficit bonum. Tu es omnium vera Salus, Domine, tu es, qui omnia in bonitate et sapientia tua valde bona creasti. Sine te nihil boni scio in seculo. Quare Domine Jesu maiestatem tuam suppliciter adoro, quia firmiter credo, nihil boni esse absque tua bonitate, nihil magni absque tua magnitudine, neque durans absque tua duratione, neque potens, sine tua potestate, neque sapiens sine tua sapientia, neque diligens sine tuo amore, neque virtuosum sine tua virtute, neque verum sine tua veritate, neque gloriosum sine tua gloria, neque iustum sine tua iustitia: scio etiam quod tu hominem mirabiliter creasti, mirabilius redemisti, sanctificasti. Illumina, renova, sanctifica, recrea, vivifica, iustifica, glorifica me, ut fiam vas misericordiae tuae, organum Spiritus Sancti, plantula paradisi, columna coelestis Jerosolymae, quam Splendor gloriae tuae illuminabit et domicilium Sacrosanctae Trinitatis in aeternum. Amen.

Dom. V post Trinitatis.

Domine Jesu qui totus miraculosus, mirabilis in persona, mirabilis in officio, mirabilis in beneficiis, mirabilis in operibus. Cur quaeso miracula tua me terrerent, quae propter meam et omnium hominum salutem in hoc mundo operatus es? Imo fidem meam languidam erigunt et confirmant. Miracula enim tua de te testantur, qui in unitate personae sis verus deus et homo. Divina certe facere id Dei est. Quomodo ergo me terrere poterint tua miracula? Neque cum Petro dico: Discede a me Domine, quia peccator sum, sed potius: Veni ad me, veni Domine, quia peccator sum, qui, si namque peccatum non haberem, utique non tam anxie te desiderarem. Clamas namque o misericordissime Jesu: venite ad me peccatores. Vicissim ego clamo: veni ad me Domine, ut possim venire ad te, o Domine Jesu, veni, veni ad me ut ad patrem venire possim, ad quem nemo venit nisi tu traxeris illum. O benignissime Jesu, in tuo nomine laxabo rete vocationis meae. Tu labores meos tua gratia praevenire et subsequi velis ut ad tui nominis gloriam et proximi mei salutem cedant. Amen.

Dom. VI post Trinitatis.

Attende anima mea quam gravia a te requirat coelestis pater in lege sua sanctissima. Quando quaeso utcumque quintum praeceptum, ut Christus explicat, perfecte servasti? Qui enim peccat in uno factus est reus omnium. Neque in uno peccavi, sed in omnibus, ideo omnibus annexa me maneret maledictio. Si reus aeternae mortis, qui solum contra unicum praeceptum peccavit, quid fiet omnium reo? Circumspice anima mea, an ullas in te vires reperire possis, quae huic obedientiae et perfectioni satisfaciant? Malum quidem in me invenio, bonum autem omne procul ab oculis meis. Sed respondet in corde meo Spiritus Sanctus: Christus est impletio legis. Qui credit in eum iustificatur. Nulla igitur condemnatio, nulla lex, nullus terror in his est, qui sunt in Christo. Lex nihil iuris

in Christum habet, quia purissimus et sanctissimus homo est qui praestitit perfectissimam obedientiam et reatus multorum solvit. Lex nihil contra Christum, Christus autem fide meus est et ego in Christo vivo, igitur lex contra me non habet quicquam. Sublatum est legis chirographum et Christi sanguine deletum. Quanta nobis Deus praestitit, quis vel verbis vel cogitatione hunc amorem Christi assequi possit aut exprimere. Deus erat et coelo descendit, homo nascitur, est miser, pauper, despectus, fragilis, impotens, mortalis, quid enim aliud homo, imo fit maledictio, fit peccatum, derelinquitur a Deo, anima ipsius tristis est usque ad mortem, dolores inferni comprehendunt ipsum. O abyssum miseriae in nobis, misericordiae in Christo!

Dom. VII post Trinitatis.

Promissio est Evangelica Domini nostri: Quaerite primum regnum Dei et omnia adiicientur vobis temporalia. En tibi vivum atque verum illius exploratum. Quod illic verbo docetur, hic opere praestatur. Quod istic auribus significatur, hic oculis observatur et cordi obsignatur. Beatum nimis doctorem qui dicit et perficit: potentem nimis Deum qui promittit et praestat: misericordem nimis patrem qui videt et auxiliatur. Plebecula haec caelestia quaerit et invenit, imo plus quam quaerit invenit, coelestia quaesiverat, una cum coelestibus etiam terrena invenit. Sic vere Christus nobis omnia et omnia nobis in Christo. Calamitates nostras intelligit ex humanitatis affectu, calamitates sublevat ex divinitatis effectu: illic misericordia humanitatis, hic vero altitudo divinitatis. — Tantus erat appetitus spiritualis in hoc populo, ut carnalis hominis sui oblivisceretur. Animae ad veros israelis fontes perductae salvificum invenerant pabulum, ideo de corpore sollicitae non erant. Utinam caelestium rerum desiderium in nobis quoque contemtum terrenorum efficeret. Utinam interioris et spiritualis hominis ardor carnalis et exterioris desideria si non extingueret, saltem reprimeret. Atque hac in parte mirari licet veteris et novi foederis convenientiam. Quod vetus in mysterio et typis proponit, illud aperte et reipsa novum

exhibet: Israeliticus populus ex Aegyptiaca servitute liberatus, desertas Lybyae oras peragrabat fame et siti tamen non enectus. Dominus igitur Manna de coelo pluit atque tot millia exsaturat: hic vero spiritualis Israel ex plusquam Aegyptiaca traditionum humanarum caligine liberatus in deserto est. Coelo igitur descendit verum Manna eumque exsaturat. Illic corporum cibus est, hic vero etiam animae. Illic obtinebatur cum murmure, hic vero cum silentio et audiendi studio. Illic umbra, hic vero res ipsa. Sed enim adhuc hodie vero illo manna quotidie vescimur. Qui miraculose inter manus et oculos suorum panes fabricavit, idem illud hodie efficit, sed per media materiae: dat nobis Deus de rore caeli et pinguedine terrae. Fons enim Domini irrigat terram et pedes stillant pinguedinem. Consuetudine vilescunt tot miracula, dicebat Augustinus. Quomodo autem cibos corporales corporibus, ita spirituales animabus distribuit. Quanti enim illud aestimandum, qui idem suo corpore et sanguine nos pascit. Verbum enim Domini est: Hoc est corpus meum: hic sanguis meus. Verbum Domini est ideoque non tam verbum factum, verbum Domini est ideoque spiritus et vita. Verba enim quae locutus est nobis, spiritus fuerunt et vita. Absit igitur carnalis intellectus, ubi quaeritur spiritualis affectus. Absit desiderium oris et ventris, ubi datur cibus mentis. Quid autem sportulae illae in quibus cibus reponitur? nimirum ut ibi in sportulis ita hodie in scripturis caeleste manna proponitur. In scripturis inquam et sacramentis videndum tangendum atque esitandum exhibemus, sed in spiritu atque ergo etiam in veritate. Sic enim scriptura: in spiritu et veritate cibus ille terrenus erat et ore comedebatur: sic vero spiritualis et caelestis ideoque spiritu comeditur. Intelligenda autem haec omnia de salutari Caenae usu; indigni enim Sacramentum, non vero rem Sacramenti percipiunt.

Dom. VIII post Trinitatis.

Seplasiarios illos Pseudomedicos qui morbos in reditu habent et per mortes experimenta faciunt omnes execrantur et fugiunt, neque id immerito, sunt enim vitae humanae calamitas

et Libitinae praesides. Verum falsarii Doctores, qui limpidissimos Israelis fontes traditionum et superstitionum humanarum caeno conspurcant, tantum abest, ut eam experiantur fortunam, ut potius in honore et favore constituti maximo cum applausu audiantur et manibus tum non gestentur. Conqueruntur ea de re graviter Prophetae omnes et omnium temporum experientia a primis Ecclesiae incunabulis usque ad hanc effaetam et marcidam eiusdem senectutem luculentissime idem attestatur. Causa huius rei solis in Ecclesiae gremio emetritis patet, ex cuius doctrina spiritualis ignorantiae tenebras non didicimus, accepimus, legimus, sed ex ipsa corrupta natura arripuimus, hausimus, expressimus, ad errores non docti sed facti, non instituti, sed imbuti videmur, ut in re diversa Cicero loquitur pro Mileto. Inde etiam, ubi quaeritur doctrinae coelestis puritas nusquam periculosius erratur, nec laboriosius quaeritur, neque fructuosius invenitur. Omnium nihilominus humanorum bonorum facile primum et praecipuum vera Dei cognitio cum pietate conjuncta. Sed enim cum thesaurum istum feramus in vasis fictilibus (2 Cor. IV, 7) nec majus aut perniciosius ei impendat periculum quam a coelestis doctrinae falsariis, ideo Dominus nobis quia illius in nos misericordia, quia animus illius salutis nostrae cupidissimus, graphice eos depingit et suis coloribus exprimit. Quid enim est, quod venire eos dicat nisi quod iniussi nec a Deo missi sese ingerant? Mittuntur quidem sed ab eo, qui Spiritus mendax erat in ore Prophetarum. Currebant et non mittebat eos Dominus conqueritus (Jer. 14, 14). Quomodo igitur Domini verbum annunciabunt, ad quos verbum Domini non est factum? Scilicet hominum salutem se desiderare hoc adventu spontaneo simulant hostes et vitam se afferre praetendunt latrones animarum pessimi. Veniunt autem non armati sed ovium vestibus induti. Vestimenta ovium sunt blanda. Simplicitatem ovium praetendunt et haeresin pietatis specie obumbrant. Adest ergo simulata locutio, simulata conversatio, simulata operatio. Quamvis autem sermones eorum molliunt super oleum, tamen ipsi sunt spicula. Simulata ovium simplicitas lupinam tegit feritatem. Quomodo autem rapacitas illa in intimis cordis penetralibus abscondita haereticos ostendit? nimirum licet occultis tamen haud obscuris violentiae cuniculis

ex altera parte Ecclesiam oppugnabunt: sanguinolenta seculari brachio consilia suppeditabunt, illis gladium occisionis et minarum tradent: sibi hamatas blanditias et moderationis speciem reservabunt. Sicque erunt duo gladii illic, unus dolosae persuasionis alter violentae occisionis. Semper enim Ecclesia Cainica est sanguinaria, cum enim nemini bono unquam placuerit saevire in haereticum neque ad sanguinem. Fides est suadenda, non imponenda. Neque religionis est religionem cogere. Vulpeculae vastantes vineam capiantur quidem, sed argumentis, non autem armis. Ea enim pura veritas quae ad sui defensionem nihil aliud quaerit. Atque hac ratione ex fructibus eorum cognoscemus eos, neque seducet nos fictitiorum miraculorum phalanx, qua etiam instructi accedent. Adversus enim mirabiliarios illos cautos nos fecit Dominus, quia praedixit miraculis eorum etiam electos si fieri posset seductos iri.

Te igitur Jesu qui pseudoprophetas proprio instinctu adventare vitae sanctimoniam simulare, lupinax rapacitatem occultare, praestigiis sua somnia confirmare monuisti, te inquam ut discretionis spiritum quem nobis et omnibus petentibus promisisti, largiaris, oramus supplices.

Dom. IX post Trinitatis.

Quid nostrum est, quod non acceperimus? Omnia scilicet a Deo nobis data, sed ad bonum et usum data sunt tanquam inquilinis et vasallis usufructuariis, data sunt omnia tanquam rationem reddituris. Habitamus in hoc mundo tanquam in aliena domo. Administratores sumus eorum, quorum nos possessores nos iudicamus non tam donata quam mutuo data. Negotiemur igitur donec veniat Dominus et probe negotiemur neque talentum curae nostrae traditum abscondamus. Quid est talenti occultatio nisi donorum nostrorum in res profanas et impias collocatio? Quin potius ad tabernaculum Domini afferat unusquisque nostrum, si non aurum et argentum, tamen vellera et lignum. Sit prima nostra cura ut Christum quaeramus mente pura. Quid est talenti occultatio nisi officiorum

aliis praestandorum denegatio? Magna eorum lucra, ideo illas bonae negotiationis merces quotidie inferamus in armariolum conscientiae. Panis quem tenes famelici est, tunica quam servas nudi: indigentis aurum quod possides humatum. Illa pecunia servatur quae in manu pauperis collocatur. Illam in expensi tabulas recte referimus et ad iudicium afferimus. Haec scientes, beati si fecerimus. Reddenda enim ratio in morte scilicet et iudicio sed praesertim in iudicio. Aperientur ibi libri. Mysterium hoc est, quia in Apocalypsi tot Sacramenta quot verba. Aperietur primum liber vitae. Quis ille nisi liber vitae agni, qui occisus ab origine mundi. Beatus qui in eo scriptus invenietur, stagnum ignis non attinget. Aperientur etiam libri conscientiarum secundum quos iudicabuntur mortui, id est eorum opera ipsorum. Illae ipsae sua debita et pessimae administrationis expensas exproment. Cui multum datum, de multis rationem reddet. Qui expertus donantis Domini magnam misericordiam, sentiet iudicantis severam iustitiam. Quanto maiora beneficia, tanto maiora iudicia. Boni autem dispensatores gratiae Dei et servi super pauca fideles intrabunt in gloriam Domini sui.

Dom. X post Trinitatis.

In Christo Solymarum interitum cum lachrymis pronunciante quid prius mirabimur, an miserantis bonitatem, an praedicentis veritatem, an punientis severitatem? Vere enim hîc magna misericordia. Vere in altissimo et securissimo bonitatis monte latet fons, unde manat fluvius ille lachrymarum et misericordiae. Lachrymae enim doloris legati et anxii cordis nuncii: ibi cordis compressio et mentis compassio. Haec igitur sint peccantium portus. Quomodo enim cum lachrymis et cordis compunctione ad se venientes repelleret, cum ipse propter eos, qui venire noluerunt, lachrymas effundat? Illam ipsam poenam quam certo secuturam noverat, praedicit, illos ipsos quos impoenitentes fore praeviderat, ad poenitentiam hortatur, idque cum lachrymis, quia non concupiscit poenam reorum tanquam saturari desiderans

ultione, dolet potius cum hominem per suam iustitiam damnare debet, propter ipsius iniustitiam, quia nobiliter creatus et preciose redemtus. Ideoque dissimulat peccata hominum propter poenitentiam, neque ex corde affligit homines. Verum ut beati sunt, quorum causas Deus iurat et infelices, qui iuranti Deo non credunt, ita beati nimis quorum causa Christus lacrymatur, sed infelices, qui lachrymis istis non moventur, quia misericordia et ira cum ipso. Mirabile iustitiae et misericordiae temperamentum, adeo ut qui Deum noluerunt cognoscere per beneficia, sentiant eum per supplicia. Testantur illud omnes mundi historiae: testatur interitus Sodomae et ad poenitentiam invitat spectabili documento, poma enim ibi nata contactu fatiscunt. Testatur id perpetuum Judaeorum exilium et graviter punita eversae urbis coepta instauratio. Christi igitur lachrymae emolliant corda nostra, ne quos culpa pares invenit, coniungantes etiam in poena, nisi dissimiles nos reddat vera paenitentia, haec relicta est secunda naufragii tabula. Haec reserat quia peccatum claudit. Haec probata peccantium medela, ad hanc inclinet cor nostrum Dominus.

Dom. XI post Trinitatis.

Ascenderunt duo homines ad templum. Ascendamus etiam nos ad templum Dei sanctum, sedem et thronum Dei in coelesti Jerusalem. Ascendamus autem non pedibus corporeis, sed mentis affectu. Ascendamus inquam per orationem. Quid enim est oratio nisi mentis ad Deum elevatio? Quamvis altum sit coelum a terra, Deus tamen audit linguam hominis qui habet puram conscientiam. Quale autem templum in illa civitate? Dominus Deus omnipotens et agnus. Coram eo igitur non compareamus vacui sed afferamus aliquid de nostris. Quid nostrum propter peccata? Cetera Dei sunt, a Deo et ad Deum qui sua dona coronat, non nostra merita. Peccata igitur quae nostra sunt aperiamus, ut ipse operiat, detegamus, ut ipse tegat. Neque vero in infirmitate nostra comparere vereamur. Excelsus enim Deus est, sed humiles animae nostrae ipsius sedes. Quando igitur aegrotus

morbum fateri erubescit, et nos nostra delicta. Sin vero vis esse alienus a gratia, iacta tua merita. Quid enim iustitiae nostrae nisi pannus menstruatae. Quis igitur iustitias suas velut gloriabundus ostentaverit Deo plus quam pannum confusionis suae mulier viro? Quid bonorum opera lucra nisi turpissima σκύβαλα? Quod si in humanis oculis vita nostra non omnino munda, quid fiat in iudicio Dei, cuius oculi ipso sole lucidiores, qui abyssum cordis scrutatur? Atque alia sunt ipsius iudicia, alia hominum. Quoniam igitur ad unum omnes rei coram Deo, sola reatus illius agnitio a reatu nos liberabit, si tamen iungatur peccati tui cognitio. Tunc coram Deo aliis erimus dissimiles, si nosmet caeteris similes ut etiam inferiores iudicabimus: melior enim in malis confessio quam in bonis superba gloriatio.

Dom. XII post Trinitatis.

Praesens sanati surdi miraculum Dominus meus etiamnum hodie perficit, sed in spiritu. Ipse aperit labia nostra ad Dominum compellandum. Quando enim oramus Deo loquimur. Ipse aperit aures nostras ad divinum sermonem percipiendum. Quando enim legimus, loquitur nobis Deus et auditu verbi aperitur salutis ianua, quemadmodum iisdem fenestris dum patuerunt Satanae, mors admissa est. Ut autem confert linguas paratas et aures apertas ex sola atque solida misericordia, ita eadem misericordia viscera ad gemitum ipsum cogunt. Miraris cur ingemiscat Christus? Teipsum respice, cur te gemitus atque lachrymarum causa residet. Cogitat enim primum peccati reatum. Lavamini, inquit Dominus. Ergo peccatum foeditas est: Sane me, Domine, clamat Propheta. Ergo peccatum animae morbus. Coram me iniquitas mea, clamat idem Psalmista. Ergo peccatum adversarius est et nostri accusator. Eramus in peccato mortui, clamat idem Apostolus. Ergo peccatum mors est. Quid enim boni in peccato, cum sit aversio a bono incommutabili? Quid non in eo mali, cum sit ad summum malum conversio? Cogitat inferni cruciatum. Momentaneum enim est impios quod delectat, aeternum quod cruciat. Fumus

tormentorum ascendet ab aeterno in aeternum. Vermis eorum non moritur et ignis non extinguitur. Post annorum centum mille millia revertentur sine fine rediviva tormenta. Ibi erit ignis, erunt tum etiam tenebrae; ignis erit quidem, sed separabitur claritas in gaudium sanctorum, remanebit virtus adustiva in tormentum damnatorum. Quamvis autem tum exteriorum tum interiorum sensuum poenae erunt innumerae, tamen Deum non videre superat omnia Gehennae supplicia. Cogitat denique animus hominis obstinatum, quem non permovet peccati gravitas, neque infernalis poenae aeternitas. Corporis interitum immane quem horrent omnes, quia occulis videatur corporeis, animam vero morientem, quoniam nemo videt, pauci credunt, paucissimi formidant. Quando igitur Christus propter nos gemuit, cur non toti in gemitus atque lachrymas abire precemur?

Dom. XIII post Trinitatis.

Primus noster parens ad honorem erat elevatus maximum quia ad similitudinem Dei factus. Haec imago erat conformitas cum archetypo: mentis, voluntatis et cordis puritas. Neque enim e suo gremio terra profudit hominem ut cicadas, neque Angelis illud formationis munus inunctum sive Diis minoribus, sed ad imaginem suam fecit eum ipsemet conditor addito immortalitatis privilegio. Unde divinis manibus divinum plasma formatum, cui etiam vitae spiraculum inspiratum. Haec animarum nostrarum origio maxime dignissima, unde eam non quidem frustulum divinae essentiae dicimus aut divinae particulam aurae: spiritualem tamen et ad imaginem Dei factam essentiam credimus. Ex aeterno enim et spirituali Dei ore nihil nisi aeternum proficisci potuit. Haec igitur *μεγάλου ἔστι ἄημα θεοῦ* atque idem Dominus qui Adamo animam inspiravit. Idem etiam nostris corporibus eandem infundit. Illa quoque dignitas hominis non contemnenda, quod in ipsius formatione sacrosanctae Trinitatis sacrosanctum instituitur consilium. Elevatus ita erat homo et in voluptatis hortum collo-

catus, sed descendit, velut ex alta dignitatis sede, velut e coelo lapsus. Quare descendit? Quia nescivit, quid faceret? Absit. Quia coactus ut faceret? Absit. Sed quia placuit ut sic faceret. Cumque virtutum et obedientiae exercitiis altius ad Deum ascendere nollet, ideo descendit et in latrones incidit. Quis ille dignitatis nostrae praedator, nisi inobedientiae suasor et impulsor? O nequam nequam, ubi est tuum nequaquam, ecce omnes morimur. Quid jam de nostra possibilitate praesumitur, vulnerata, sauciata, vexata, perdita est. Vestimento enim salutis exutus et semimortuus relictus est, denique mortuus et congelatus est ad bonum vivus atque vegetus ad malum, mortuus est homo interior, vivit et efficax est exterior. Spiritualia bona penitus amissa, naturalia corrupta. Ecquis vero vulnerati et exanimis miseretur hominis? Immundiciem hanc interiorem non abluunt aspersiones Iudaicae, aut Typica sacrificia, ideo Levita praeterit: ipsa quoque lex divina morbum potius detegit, quam tegit, potius manifestat, quam sanat, ideo Sacerdos praeterit. Lex magis imperat, quam iuvat, per eam namque peccati agnitio, ideo salus miseretur Samaritanus. Quis ille sit, ipsimet Iudaei testificari poterunt, videlicet Dominus noster Jesus Christus? is licet virga de radice Jessae et leo de tribu Juda, tamen Samaritanum se appellare maluit. Factus est ex semine David secundum carnem, ethnicorum proprius est secundum spiritum, ex Judaeis secundum carnem natus, in his vero quotidie secundum Spiritum nascitur, sicque Japheth habitat in tabernaculis Sem. Positus est Christus lapis offensionis in Sion, sed gentes ipsi adhaerent. Hic igitur Samaritanus vulneribus infundit primo vinum compunctionis deinde oleum laetitiae, hoc est efficacem Spiritus S. consolationem ut ita Dominus mortificet et vivificet, ad infernum ducat et reducat. Haec salutis nostrae via est, sin magis compendiosam desideras: Christus.

Dom. XIV post Trinitatis.

Nomen Salvatoris nostri Christi mirabile. Mirabilis enim est in persona. Tria mirabilia mirabilissima, Deus et homo,

Virgo et mater, Fides et cor hominis. Verbum caro factum est, quod sine controversia magnum pietatis mysterium. Verbum infantiatum est et factus est capax Deus. Creatus est propter nos creator, serviit Dominator, venditus redemtor, humiliatus exaltator, occisus vivificator. Rorarunt coeli desuper et germinavit terra Salvatorem. Mirabilis etiam in officio. Exinanivit semetipsum in forma Dei constitutus et formam servi assumsit. Quemadmodum mustela Basilicum interficit et veluti Ichneumon tuto se abvolvens in Crocodili fauces insilit atque viscera erosa perrumpit: ita Christus humanae fragilitatis luto sese induens divinam abscondit maiestatem, ac infernalem delusit Crocodilum. Mirabilis in beneficiis, neque enim omnibus unum, neque uni omnia donat, omnibus dat sine discrimine utilia, nemini denegat necessaria. Mirabilis in administratione regni, mirificat enim Deus sanctos suos, mortificat atque vivificat, ad infernum ducit et reducit. Mirabilis denique in operibus. Quam enim admirandum hoc ipsum miraculum sanatorum leprosorum. Attende primum exaudientis misericordiam. Antequam clamarent, audit eos. Sicque multo alacrior Deus ad dandum, quam nos ad accipiendum. Non est in partu mulier tam promta salutis. Quin velit ad dandum promtior esse Deus. Quidni exaudiret, antequam clamemus, cum coelo descenderit, antequam desideraverimus. Qui potiora dedit, minora non negabit. Aut dabit id quod petimus, aut illud quod utilius. Attende etiam praecipientis omnipotentiam. Quamvis non miror, quod ad unicum verbum lepra cesserit, cum ad nutum ipsius totus mundus contremiscat. Qui Naturam sine labe creaverat, huic facillimum erat, Naturam labe commaculatam expurgare. Qui corpus hominum sanum atque integrum in utero formavit, huic in proclivi est morbosum restituere. His igitur divinae misericordiae et omnipotentiae fulcris innitatur fides nostra, ad haec Domini latera sancta confugiat precatio. Solum quae sine conditione unicuique nostrum promisit, ea sine conditione unus quisque exposcat, videlicet spiritu alia. Quae vero promisit cum crucis exceptione petamus parce et modice, addita semper clausula illa: Domine si vis. Fiat Domine voluntas tua benedicta in saeculum. Amen.

Dom. XV post Trinitatis.

Non sitis solliciti anima aut corpore vestro inquit Veritas. Quodsi igitur usum et curam bonorum corporalium scire desideras, adi hoc tribunal veritatis. Utere mundo sed non te capiat mundus. Si affluunt divitiae, nolito cor apponere. Sin vero diffluunt divitiae et frangitur baculus panis, iacta cogitatum tuum in Dominum et ipse te enutriet. Spera in Domino et pasceris in divitiis eius. Oculus enim Domini super metuentes eum, ut alat eos in fame. Non sitis solliciti vitae vestrae, inquit Via. Mundus sane periculosior est blandus quam molestus. Divitiae sudorem pariunt in acquirendo, timorem in possidendo, dolorem in amittendo. Spinae sunt semen Dei sanctum suffocantes, sed ecce viam per spineta haec et salebrosa fecit nobis Dominus usum corporalium permittens, sollicitudinem prohibens. Divitiae enim ut impedimenta improbis, ita bonis sunt adiumenta virtutis. Et peccatur in eis ferme quattuor modis, aut iniuste acquirendo, aut indebite expendendo, aut nimis ardenter amando aut avare retinendo. Non sitis solliciti animae aut corpori vestro inquit Vita. Sic ergo vivamus in hoc mundo ut memores simus mundi alterius: neque sollicitudo corporalis remora sit ardoris spiritualis: Sit prima nostra cura quaerere Christum mente pura. Sed cur non ipsis Christi verbis nos excitemus, ut primo quaeramus regnum Dei eiusque iustitiam et adiicientur nobis omnia. Adiicientur inquam et erunt *προςεϑηκῶς παρεισάγματα* veluti vestis pulchre textae quaedam complementa: chorum ducat homo interior et spiritualis quem exterior pone sequatur et longe a tergo vestigia pronus adoret.

Dom. XVI post Trinitatis.

Naim amoenus et delectabilis est, sed in pulchro illo loco deformis mors dominatur. Neque enim arcium firmitatem neque corporis sanitatem neque dignitatis maiestatem quicquam respicit Mortis imperium. Pamphaga est et insatiabilis nullius precibus flectitur, sed iuxta cytharae illius sonum *πάντας*

χορεύειν δεῖ. Properat cursu vita citato, volucrique die rota praecipitis vertitur aevi. Festinat decurrere velox flosculus angustae miseraeque brevissima vitae. Ut herba solstitialis paulisper sumus. Abeunt haec vana et nos abimus. Quid aliquis? Quid nullus? umbrae, somnium hominis. Mortalis haec vita mortis expectatio, ludibriorum scena, miseriarum mare; hoc aevi spatium palmo non longius uno. Omnes enim tendimus ad umbras, mors aequo pede pulsat, regumque turres pauperumque tabernas. Quos pecunia separavit, mors certe aequabit. Adventantem mortem neque precibus neque precio neque verbis neque verberibus abigere poteris.

Sed enim a morte terribilium omnium terribilissima deflectamus oculos nostros et obviam venientem Christum agnoscamus. Quod si nos deprimit mortis trucidentia, erigat vicissim Christi potentia. Si terret mortis amaritudo, age lignum aliquod benedictum nobis ostensum, quod eam vertat in dulcedinem, surculum illum ex stirpe Isai progerminatum. Surculus ille Christus est, cujus sermonem si quis servaverit, mortem non videbit in aeternum. Quod si igitur plena oneris vita, utique finis eius allevamentum; allevamentum autem bonum mors, mors autem finis, mors igitur bonum. Mors piorum finis est malorum, non homo, sed miseria hominis Christiani moritur. Quid vita hominis? miseria. Quid totus mundus? miseria. Hanc finit sola mors et ad gaudium coeleste deducit, vitam enim morte lucramur. Nosco meum in Christo corpus consurgere, quid me desperare iubes? Veniam quibus ille revenit calcata de morte viis. Profectio igitur est, quam mortem putamus: non exitus, sed transitus; transitus e vivis, vitae coelestis origo. Nostros igitur non amittimus, sed praemittimus, brevi scilicet secuturi, sed pede inaequali. Nostri non moriuntur, sed oriuntur, non recedunt, sed praecedunt, non obitus est, sed abitus. Ideo mors benedicta interitus, quia interveniens et mixtarum rerum connexionem resolvens. Moriuntur nostri, hoc est desinunt peccare, desinunt iactari, desinunt miseri esse. Moriuntur in fide, hoc est ex umbra vitae discedunt, ut ad veram vitam transeant, ex tenebris, ut ad lucem, ab hominibus, ut ad Deum.

O beatum illum diem, o felicem illam horam, quae ex hoc turbulento mundi pelago ad portum tutissimum nos deponet.

Certe enim portus et perfugium nobis paratum in morte, quo utinam velis passis pervehi liceat. Evolemus, evolemus ex hac vita, exclamat Monica, Augustini mater. Nunc dimittis servum tuum, Domine, exclamat Simeon: dimitti cupit tanquam corporeo ergastulo inclusus. Dissolvi cupio et cum Christo esse, exclamat Paulus, dissolvi cupit tanquam terrenis fecibus alligatus.

Quid igitur? Accipiemusne vestes atras, cum illi sumserint indumenta alba? Num lachrymis et gemitibus nos propter eos macerabimus, cum Deus ab oculis illorum omnes lachrymas abstergat? Num lugebimus et in moerore nostro labores nobismetipsis creabimus, cum illic neque luctus, neque dolor, neque clamor ultra sit? Et requiescant a laboribus suis? Num flebilem propter illos extollemus vocem, cum illi coram agno cantent canticum novum, habentes cytharas et phialas aureas? Lugeamus igitur cum modestiae decoro, ne indignemur. Domino, qui postquam non abstulit, nisi quae dedit, sua recepit, nostra non abstulit. Quantum prosit exire de saeculo, ostendit Christus, qui cum discipuli eius contristarentur, quia se recessurum diceret, respondit: Si me diligeritis, gauderitis utique.

Sin igitur te navigante turbida et procellosa tempestas fluctibus vi ventorum excitatis praenuntiaret futura naufragia, nonne portum velociter peteres? Mundus ecce nutat et labitur et ruinam sui non tam senectute rerum sed fine testatur, et tu non Deo gratias agis, non tibi gratularis quod exitu maturiore subtractus ruinis et naufragiis et plagis imminentibus exuaris. Voluntati suae conformem faciat nostram Dominus Jesus.

Dom. XVII post Trinitatis.

Mysterium sine controversia magnum quod Deus manifestatus est in carne, manifestatus autem per miracula, quae suas habent linguas. Maximum quidem Dei beneficium Christum in carne apparuisse, aeque vero magnum miraculorum magnificentia ipsum inclaruisse. Quia igitur duplices hominum morbi, corporales et spirituales, ideo descendit coelo magnus medicus,

quia magnus in mundo iacebat aegrotus. Qui peccata animae nostrae morbos in se transtulit, corporales etiam aegritudines sanare non est dedignatus et perinde non Jureconsultum, non Philosophum, non Rhetorem sese professus est, sed Medicum. Utraque enim medicina tam corporis quam animae a Deo est. Cum ergo ad Deum spectet humani corporis formatio, et temperies ad eundem spectet necesse est eius conservatio et refectio. A Deo igitur omnis medela confert quidem utplurimum sanitatem per media ut ita medicinae, quemadmodum praecepit, honor deferatur, elucet tamen *τὸ θεῖον* in morbis.

Atque ex his corporalem Medicum esse Christum constat, sed enim ab eo etiam spiritualis medicina. Postquam enim hydropysin corporalem sanaverat, ad curam hydropis spiritualis accedit. Omnia habemus in Christo, omnis anima accedat ad Christum quia Christus pro nobis omnia. Si vulnera curare desideras, medicus est; si febribus aestuas, fons est; si gravaris iniquitate, iustitia est. Neque quisquam miretur superbiam hydropi comparari. Hydropicis certe quo plus sunt potae plus sitiuntur aquae. Ita quoque si adjicias superbiae honores et dignitates ex quibus primum orta, magis morbum auges quam minuis. Omnia vitia in malefactis tantum valent sola superbia etiam in recte factis cavenda. Nunc quidem sub veste humanitatis se occultat, nunc formam gerit iustitiae, nunc pietatem fingit. Ex intemperantia iecur perfrigeratur unde hydrops. Ita quoque ex primorum parentum inordinata cupiditate progerminavit hoc superbiae malum atque omnium animis innascitur. Tumor iste totum genus humanum occupavit. Primo habuit ortum in coelo, quoniam Lucifer contra Deum intumuit, ideo superbia est Naturae coelestis et ideo viros coelestes aliquando invadit. Deinde de coelo veniens in Paradisum ivit et ibi primos parentes invasit. Ex Paradiso venit in mundum et modo per totum mundum iste morbus superbiae est perfusus. Hydrops praesertim confirmatus periculo non vacat. Ita superbiae malum maximum trahit periculum. Scelerum fons est et vena nequitiae. Omnia vitia fugiunt Deum, sola superbia se opponit Deo. Luciferum praecipitavit ex coelo, primos parentes eiecit ex Paradiso. Quomodo igitur superbus homo coelum sperare poterit, cum superbus

Daemon coelo eiectus sit? Denique ἀσιτίᾳ atque inedia curatur hydropisis atque inde vulgatus medicorum aphorismus, servos potius quam liberos a hydrope liberari, quia famem, sitim, et mille alia taedia desideret. Ita succurrat nostra fragilitas, indigentia et miseria contra hunc superbiae morbum. In nullo gloriandum, quia nihil nostrum est. Nemo se palpet, de suo Sathanas est, id unde beatus est, a Deo tantum habet. Ad sanctam humilitatem inclinet cor nostrum Dominus et fluenta suae gratiae ad nos derivet, quae deorsum non sursum fluunt.

Dom. XVIII post Trinitatis.

Doctus in regno coelorum similis est patrifamilias qui profert de thesauro suo vetera et nova. Verba haec Salvatoris nostri, qui coepit facere et docere. Neque enim sic inflectere sensus humanos edicta valent quam vita regentis qui fecerit et docuerit, hic magnus vocabitur in regno coelorum. Unde non solum Verbi verba sunt nobis documenta, sed etiam Verbi facta sunt nobis exempla. Praecipit igitur salvator noster vetera et nova proferre, protulit etiam ipse: authenticus enim Pontifex noster est. Quid vetera sunt et nova, nisi veteris atque novi foederis testamenta? Res ubique eadem, beneficia eadem, applicandi modus differt. Foedus divinae gratiae ubique idem, cuius mediator Christus est, sed differunt ritus foederis et promissae gratiae signacula. Quid vetera sunt et nova nisi Legis et Evangelii doctrina, per quae tota religio Christiana rectissima? Doctrinas hasce qui accurate et exacte discernere novit, is theologum se iudicet optimum et perfectissimum. Lex divina naturaliter cordibus insculpta et promulgatione demum renovata. Invisibilia enim Dei per ea quae facta sunt cognoscuntur neque solum scriptura sed etiam creatura ducit ad Dei cognitionem. Hic scilicet liber ille quo salutariter utebatur ad divinam cognitionem Antonius Eremita, neque ipse solum in Ecclesiae nutritus gremio, sed alii etiam in tenebris adhuc et regione umbrae mortis ambulantes. Ex fabrica enim humani corporis divinam sapientiam, bonitatem, et potentiam didicerat.

Haec etiam doctrina Legis vitam promittit et justitiam, sed obedientiam prius requirit non eam qualemcunque sed perfectam et omnibus numeris absolutam. Non enim auditores, sed factores Legis iustificabuntur. Sed enim cessante conditione cessat promissio conditionalis, unde etiam Moses ad promissam terram Canaan, quae typus erat hereditatis aeternae Israeliticum populum non adducebat. Ita etiannum hodie lex Mosaica neminem solvat, infirmitatem Naturae nostrae non tegit, sed detegit, non quid simus, sed quid esse debebamus docet. Magis imperat, quam iuvat, iubet quae non possumus, ut noverimus, quid a Deo petere debeamus. Imperat igitur lex ut impetret fides quod imperatum erat per legem. Maledictus omnis qui non servat omnia, quae scripta sunt in libro legis. Cogitatio autem cordis humani pronus ad malum omni tempore. Non est qui faciat bonum, non est usque ad unum. Ex operibus igitur legis non iustificabitur omnis caro apud Deum. — Sed haec erant vetera, iam vero omnia nova sunt. Concluserat Deus omne sub peccatum, et totus mundus reus erat coram Deo; sed misertus vicissim nostri filium misit sub lege factum ut eos qui sub lege erant redimeret. A saeculo absconditum erat illud mysterium filius qui est in sinu Patris ipse enarravit nobis. Quia primis parentibus et omnibus eorum posteris de humani generis reconciliatione concionatus est, interpres ille divinae voluntatis et magni consilii Angelus. Ipse igitur divinae misericordiae penetralia nobis aperuit quod nimirum ex indebita gratia debitus poenas remittere velit. Gratis dare vult quia nihil invenit unde nos solvit. Iamque finis legis Christus ad iustitiam omni credenti. Laus tibi Domine Jesu qui aequalis patri particeps factus mortalitatis nostrae, non de suo sed de nostro, ut et nos efficeremur participes divinitatis tuae non de nostro merito, sed tua gratia et dono.

Dom. XIX post Trinitatis.

Quid facilius dicere: dimittuntur tibi peccata an dicere, surge et ambula? Utique Domine Jesu: Quod si enim peccatum

animae morbus, periculosiora sunt animae vulnera, quam corporis mala. Ego deleo iniquitates tuas dicit Dominus. Ergo peccata nostra conscribuntur in coelesti curia. Averte faciem tuam a peccatis meis, petit Propheta. Ergo ponit Deus iniquitates nostras in conspectu suo. Convertere ad nos Domine Moyses orat. Ergo peccata dividunt nos a Deo. Peccata nostra responderunt nobis. Ergo accusant nos coram tribunali divinae iustitiae. A peccatis meis munda me. Ergo peccatum turpissima foeditas coram Deo. Quod si omnes iustitiae nostrae sicut pannus menstruatae quid iam erunt nostrae iniustitiae? Si legis opera sunt vilia reiectamenta, quid erunt reatus nostri crimina? Quicunque peccaverit mihi, delebo eum de libro meo, dicit Dominus. Ergo propter peccata ex vitae libro delemur. Ne proiicias me a facie tua, petit Regius Propheta. Ergo propter peccata nostra a Deo proiicimur. Spiritum sanctum tuum ne auferas. Ergo peccatis ex templo cordis nostri Spiritus S. eiicitur; sicut fumo apes fugantur et columbae foetore. Redde mihi laetitiam salutaris tui. Ergo peccata animum augunt atque cordis succum exhauriunt. Terra infecta est ab habitatoribus suis qui transgressi sunt legem. Ergo peccatum contagiosum et venenum. De profundis clamavi ad te Domine. Ergo peccatis ad infernum deprimimur. Qui enim peccat contra conscientiam, aedificat gehennam. Per lethale peccatum homo amittit Deum. Deus autem incomprehensibile bonum. Ergo Deum amittere incomprehensibile bonum et infinitum malum. An non igitur maxime periculosa sunt istaec animae vulnera, quid contra corporis morbi? More omnium calamitatum et ipsis qui perferunt et spectatoribus utiles, utrique enim redduntur meliores, illi dolore, hi exemplo. Sicque morbus corporis medicina efficitur spiritualis. Corpus aegritudine affligitur, anima pietate erigitur. Quod si periculosiores animae quam corporis morbi, utique medela eorum difficilior. Maius Deo est (si quid tamen magnum est Maximo) ex impio pium facere, quam coelum et terram creare, ibi enim habet resistentiam scilicet voluntatem hominis pravam: in creatione autem nihil resistens habuit. Ideo potuit homo persuasione veteris serpentis imaginem Dei deformare, non autem potuit reformare. Licet per se peccet, tamen per se a peccato non valet surgere.

Proinde solus Deus remittit peccata auctoritate propria. Sed contra corporis mala vires quasdam rebus creatis indidit; illae tamen ipsae nonnunquam plus quam alias valent ob Numinis gratiam et inferioris mundi influentiam. Prima enim causarum Deus est, ut ipse motum exorditur ita movent caeterae: sanat tamen rarissime citra ullam causarum naturalium admotionem. Omnis nihilo minus curatio etiam per naturalia activa et passiva ad ipsum tanquam auctorem referenda, qui uti Naturam condidit, ita eadem utitur. Quod si periculosiores animae quam corporis morbi, utique medela eorum praestantior. Benedic ergo anima mea Deo qui propitiatur omnibus iniquitatibus tuis, qui sanat omnes infirmitates nostras. Christus animae et corporis Medicus benedictus in secula.

Dom. XX post Trinitatis.

Gaudens gaudebo in Domino et exultabit anima mea in Deo meo, qui induit me vestimentis salutis et indumento iustitiae circumdedit me tanquam sponsam ornatam monilibus. Gaudeat Ecclesia et exultet propter honorem et amorem sui sponsi. Honor illius omnino maximus, quia Jehova est, verus Deus benedictus in secula unde etiam speciosus forma prae filiis hominum, quod de dilecto animae sponso Propheta praedicat qui in forma hominis ipsum aspexerat, Deus in excelsis. Utique speciosus, quia videbant gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a patre, splendebat facies eius sicut sol, vestimenta erant sicut nix, in ipso namque habitabat plenitudo divinitatis *σωματικῶς*, personaliter scilicet, et secundum unionem hypostaticam. Unde etiam in ipsa Natura humana divinitatis refulgent radii, caro namque in Deitatem evecta in consortium inquam sanctissimae Trinitatis. Quis hanc unionem unitissimam vel verbis vel cogitatione assequitur? Quis dotes illas et ἐξοχὰς, quas in unione et per unionem accepit caro nostra et sanguis noster ad dextram Dei regnans, inde nimirum omnis in ore decor claraque in luce refulsit os humerosque Deo similis; namque ipse decoram Caesariem nato genitor, lumenque iuventae

purpureum et laetos oculis afflarat honores. Diffusa etiam gratia in labiis eius. Vere diffusa; non enim Spiritum accepisti ad mensuram, sed unxit te Deus tuus, o Deus, oleo laetitiae plus quam consortes tuos. Perinde scriptum habet in femore et vestimento suo, Rex regum et Dominus dominantium. In capite ipsius diademata multa, quae habent nomen scriptum quod nemo novit, nisi ipse. Sublimitas illius maiestatis mentes nostros offuscat et obruit: atque ita apparuit, honorem sponsi esse maximum: aeque vero magnus ipsius amor erga sponsam Ecclesiam. Induit eam vestimentis salutis et iustitiae, cum in sordida peccatorum tunica et turpissimo iniquitatis panno misera iaceret, dedit illi ut cooperiret se byssino splendenti et candido. Byssinum iustificationes sunt sanctorum. Vere descendit magnus Samson et ex Philistaeis sibi quaesivit sponsam. Descendit Dei filius et sponsam sibi elegit ex damnatis et aeternae morti adiudicatis. Proiecti eramus super faciem terrae in abiectione. Cum igitur inimici essemus, patri suo nos reconciliavit per se, ut nos conjungeret sibi. Vidit nos conculcatos in sanguine nostro, nudos et confusione plenos, sed lavit nos aqua, lavacro mundavit nos regeneratione sanctissimo, emundavit sanguinem nostrum suo scilicet sanguine; quia sanguis Domini nostri Jesu Christi emundat nos a peccato et a sanguinibus nos liberat. Torcular vini furoris irae Dei omnipotentis ipse calcavit, unde rubrum est vestimentum eius et indumenta eius sicut calcantium in torculari. Spoliatus etiam veste terrena, ut indumento immortalitatis suae nos vestiret. Unxit nos oleo misericordia scilicet et gratia; quando enim David praedicat: impinguasti oleo caput meum statim subiicit, misericordia tua subsequetur me omnibus diebus vitae meae. Vestivit etiam sponsam suam discoloribus, calceavit hyacyntho, cinxit bysso et subtilibus, adeo ut decora facta nimis, et perfecta in decore suo. Sed enim omnis gloria eius ab intus, unde in Spiritu istaec dicta, in spiritu etiam audienda, videlicet de iustitia et salute et muneribus gratiae. Armillas etiam dedit et inaures, reliquit arrhabonem Spiritus, arrhabonem carnis ab eadem accepit. Spiritus enim Sanctus sponsalis est arrha. Hic salutis nostrae pignus, qui illo caret, salutem non habet; denique similam et mel et oleum dedit ad comedendum ut fieret decora vehementer nimis, spon-

sam suam carne et sanguine proprio pascit ad vitam aeternam. Illic vere adest species panis, veritas carnis, virtus gratiae spiritualis. Hoc pacto Christus sponsus noster exhibuit sibi ipse Ecclesiam gloriosam, sanctam et immaculatam, ut ita soror sit quia ex uno patre, sponsa quia in uno Spiritu. Beati igitur qui ad coenam nuptiarum Agni vocati sunt. Haec verba Dei vera.

Dom. XXI post Trintatis.

In lectione hac fidei gradus atque incrementa proponuntur. In ipso ortu nihil statim existit maximum; maxima vero fidei dignitas, ut etiam inter singulariter mirabilia et mirabiliter singularia connumeretur. Mirabiles etiam et stupendae eius operationes. Quid igitur fides sit, quae eius Natura, quive gradus, scire expedit. Fundamentum fidei est Verbum et fides respicit Verbum, unde spirituale quoddam oritur coniugium, nec fides sine Verbo, nec Verbum sine fide esse debet. Quo sensu recte fides copulativa dicitur, caritas egressiva. Quod si coniugium esse debet, requiritur consensus: consensus esse nequit sine notitia, ideo etiam fides ex verbi notitia. Notitia est ex lectione, meditatione, divina inspiratione, maxime vero auditione. Interdum etiam miracula verbo addita introitus ad fidem. Praesens enim Regulus Cananaeo aquae in vinum versae miraculo interfuerat; miraculo istoc prima fidei scintillula in corde Reguli accensa, quam calamitatum procella in flammam quandam concitavit. Crux enim fidei exercitium est et ad Christum manuducit. Ecce secundum fidei gradum. Eiusdem etiam fidei beneficio, qua ad Christum accedimus: auxilium eius imploramus. Fides orando impetrat. Ecce tertium gradum. Fides etiam constanter petit, constanter quaerit, constanter pulsat, novit mores atque moras Christi. Neque enim incepisse sed perfecisse, virtutis est. Ecce quartum gradum. Elevatur demum supra sensus et rationem omnes verbo innixa soli. Neque enim fides habet meritum, ubi humana ratio praestat experimentum. Quid est tua fides, si tantum credis quae vides? Judai-

cum omnino verbum est: Quomodo? Ecce gradum quintum; quem sequuntur divinorum operum annunciatio et grata bonitatis divinae praedicatio, aeternae .demum vitae haereditatio. Sola namque iustificat fides, quod contra Tridentini Concilii sessiones docuerunt et defenderunt Christus et Patriarchae, Prophetae et Apostoli, Ecclesiae primitivae Patres, nostrae doctores, docebunt idem et defendent omnes electi.

Dom. XXII post Trinitatis.

Offerebatur Domino servus qui debebat decem millia talentorum. Magna omnino nostra debita, quia magna Dei erga nos beneficia. Peccamus facto, peccamus verbo, peccamus cogitatu. Cogitationis quidem paenam nemo patitur ex Edicto Imperat in humano iure scilicet soli, sed aliud est ius poli. Peccata sunt commissionis, sunt etiam peccata omissionis. Non sufficit abstinere a malo, nisi fiat, quod bonum est. Facere dicitur malum, qui cum bonum facere potuerit, praeterit; ideoque si pauperem non pavisti, occidisti. Paria sunt aliquem occidere, vel ei alimenta denegare. Peccata sunt non solum actualia, sed aliud adhuc originale, unde in peccatis nascimur, ut potius peccata. Non quod peccatum sit nostra substantia, sed quia totalis substantiae nostrae corruptio. Sicut modicum fermenti totam conspersionem, parum aceti totum preciosi vini dolium, unicus peste infectus totam interdum civitatem corrumpit, ita peccatum ubi in unum incurrit Adamum totam humani generis Naturam, quae in uno illo erat miserabiliter infecit, atque ex eo in sinu nostro saevissimum fovemus anguem. In hac debiti nostri magnitudine ne simus securi, quia provocatores ad tribunal divinae iustitiae non sinent nos esse securos. Compellit primum ad divinum iudicium legis scientia, in ea namque virtutum divinarum relucent radii, et imago exsculpta est exactissima. Lex instar speculi lucidissimi omnem immunditiem nostram clarissime ostendit. Peccatum itaque cognoscimus per Legem. Compellit nostra conscientia: Haec enim codex in quo peccata nostra quotidie conscribuntur. Haec

syllogismus practicus est accusans vel excusans nos. Haec instar mille testium, haec index et iudex. Compellit calamitatum frequentia. Saepe namque punit Deus occultiora delicta per flagella manifesta, ut qui Deum voluerunt cognoscere per beneficia, sentiant ipsum per supplicia. Compellit etiam mortis violentia. Anima ex corporis ergasterio discessura, memoratur omnia sua opera et coram coelesti curia cum tantis debitis apparere veretur: maligni spiritus egrediente anima opera sua requirunt, ultima etiam dies de hominis felicitate decernit. Compellit denique severa extremi Iudicis sententia. In eo iudicio manifestabuntur omnia impiorum opera, neque solum opera, sed etiam verba, neque solum verba, sed etiam cogitata. Minutissimae cogitationes, quae apud nos viluerunt, indiscussae non manebunt. Quis nostrum de aetate totius vitae redditurus rationem, quo nimirum modo usus bonis animi, corporis, fortunae? in quas res impenderit dona Naturae et gratiae? Non licebit ibi excipere, neque replicare. Reus condemnabitur, nec dicetur Quare. Quid igitur? Quomodo digne nos praeparabimus ante quam divinum istud dicasterium accedamus? Provolvamur in hac vita ad pedes Domini supplices et gratiam petentes, modo enim misericordia audit causas et iustitia exercet ferias. Quod si aliquando in extremo iudicio, ubi iustitia audiet causas et misericordia exercebit ferias, iustitia sibi satis factum voluerit. Offeramus ipsi Christum, qui quod non debuit persolvit, ne qui debebant persolverent.

Dom. XXIIII post Trinitatis.

Quae Caesaris sunt, Caesari, quae Dei Deo. Distribuamus officii nostri partes atque munia, a Deo toti sumus. Deo igitur totos nos debemus, ei totos nos impendamus: offeramus ei sacrificia spiritualia. Orationem quasi spirituale tributum anima offert Deo de visceribus suis. Cor contentum, cor humiliatum, cor fidele gratissima sunt Deo sacrificia. Sed enim in quibusdam hominibus etiam aliquid Dei, quos debito honore non defraudemus, honorabimus autem verbis, gestibus, operibus. Ne-

que enim religio nostra Magistratuum atque superiorum reverentiam destruit, sed erigit. Christi leges politias non evertunt; sed obedientia quae maioribus praebetur, Deo exhibetur. Adsit ergo obedientia sed determinata et certis limitibus circumscripta. Si quid contra Deum, contra veram fidei doctrinam, contra bonos mores praecipitur, obligatorium illud non est. Quemadmodum enim, quod male iuratur, peius praestatur, ita quod male praecipitur, peius perficitur.

Neque veretur Christianus parentum, coniugum, liberorum amorem in Christi causa exuere, cum illos omnes propter Christum amet. Non veretur confessione veritatis offendere Dominos in terris cum recognoscunt superiorem aliquem in coelis. Ipsorum etiam imperium exteriorem concernit hominem, huic imperent, huic leges praescribant, huius impetus coerceant; interior soli Deo servit, interiorem solus Deus agnoscit, nec intolerabilior ulla Tyrannis quam dominari velle conscientiis. Quae igitur Caesaris sunt Caesari, quae Dei sunt Deo inviolata atque intemerata conserventur.

Dom. XXIV post Trinitatis.

Puella tibi dico surge. Quod hic peregit Christus, in statu suae exinanitionis illud aliquando gloriosius perficiet in statu exaltationis. Ipse namque erit causa efficiens, forma et finis resurrectionis omnium nostrum. Expergiscentur qui habitant in pulvere terrae, quia audient vocem filii Dei. Qui tam facile a morte suscitare potest, sicut homo potest alium a somno excitare. Ideo etiam mors somnus est. Dic mihi quomodo obdormiscamus et dicam tibi quomodo moriamur. In somno quiescant externa sensitoria, cor autem vigilat, maxime vero anima: ita piorum mors ablatio solum animae, non abolitio. In statum inquam meliorem transpositio et ex corporis ergastulo liberatio. Expergefacti alacriores sumus ad obeunda nostra munia; ita reddentur aliquando nobis corpora glorificata gloria scilicet resurrectionis innovata. Ubi vult spiritus, ibi sum protinus, erit et corpus. Corpus namque erit spirituale immortale, incorruptibile. Huius nostrae resurrectionis, quae fiducia

est Christianorum, consolationem non docet Philosophia neque etiam ullum in corde hominis remanet ossiculum corruptionis expers, resurrectionis principium, sed sola Christi potentia, solum et unicum eius principium. Resuscitationem ad vitam et gloriam concedat nobis misericordissima Christi benignitas.

Dom. XXV post Trinitatis.

Lugebunt in extremo iudicio omnes fines terrae. Vere formidabilis dies iste qui de aeterna aut felicitate aut damnatione omnium nostrum decernet. Error enim Chiliastarum, a quo nec Origenes liber est, iam pridem ex ecclesia relegatus, neque etiam purgatorium aut lymbum statuimus. Non est ullus ulli medius locus ut possit esse nisi cum diabolo, qui non est cum Christo, tertium locum penitus ignoramus, imo nec esse in scripturis sanctis invenimus. Vere igitur formidabilis dies iste, ubi nullus poenitentiae locus, nullus satisfactionis effectus. Hic quaeritur vita, aut amittitur. Vere formidabilis dies iste, quemadmodum enim Dei benignitas apparuit in hac vita ultra omnem spem, ita ultra omnem expectationem similem vereamur iudicii districtionem. Infinitus Deus et immensus Deus in misericordia, infinitus etiam et immensus in iustitia. Tremendus erit ille iudicii dies, quia supra iudex severus, subtus erit patens infernus, interius conscientia mordens, exterius ignis ardens, a dextris peccata accusantia, a sinistris daemonia terrentia. Fugere cupient damnati, sed quo fugient a facie Domini? Montibus dicent, opprimite nos, sed frustra, quia montes colliquescunt a facie Domini, coelos ad commiserationem acclamabunt sed tabescet omnis militia coelorum et complicabuntur sicut liber coeli magno transient impetu, sicut vestimentum veterascent. Solem et Lunam vocabunt supplices, sed erubescet Sol et confundetur Lunae. Tempus poenitentiae sibi dari flagitabunt, sed praeteriit tempus aeternitatis, infinita restabunt spacia. Vitae promittent emendationem, sed tempus emendationis praeteriit, hic enim est remissio quam poscimus, ubi peccatorum commissio. Misericordiam Christi implorabunt, sed misericordiae tempus

praeteriit, forum iustitiae incipit, ubi iustitia audiet causas et misericordia exercebit ferias. Proximum egentem pascere desiderabunt, sed nemo erit in coelo, qui dicat, pasce me vel pota me, quia inebriantur torrente voluptatis. Proximum nudum vestire desiderabunt, sed nemo illic invenietur nudus, ubi vestis est immortalitas. Proximum peregrinum suscipere desiderabunt, sed nemo illic erit peregrinus, ubi omnes sunt in patria. Proximum aegrotantem visitare desiderabunt, sed nemo illic erit infirmus ubi sanitas est sempiterna. Proximum mortuum sepelire desiderabunt, sed nemo illic moritur, ubi mors erit mortua. Praeteriit igitur tempus boni faciendi, praeteriit tempus ponenitendi, fons misericordiae exaruit, fores gratiae occlusae, neque quicquam restabit nisi severum iudicium, severior iudicii executio, severissisma impiorum damnatio. Haec male qui pavet, cavet, qui negligit incidit. Tu Christe dignos nos effice, ut coram facie tua digni compareamus, quia sine tua dignitate nihil in nobis dignum. Amen.

Dom. I Adventus.

Venienti occurite Christo.

Benedictus qui venit in nomine Domini. Vere benedictus quia venit non solum ad nos sed etiam propter nos. Vere magnis encomiis celebrandus quia venit Salvator. Ad primos parentes venerat reductor, afferens mortem et damnationem, iam vero advenit salvator afferens vitam et salvationem. Quod in Adamo periit, in Christo rediit. Quem Diabolus persuadendo deiecit, eum Dominus liberando salvavit, servitus in initio, libertas in ultimo, luctus in principio, gaudium in postremo, in primo mors, in novissimo vita, in exordio interitus, gloria in supremo. Vere igitur salutaris Christi adventus, modo promtus sit erga venientem affectus. Lucebat aliquando haec lux in tenebris, sed tenebrae eam non comprehenderunt. Venit aliquando Christus in propria sed sui eum non receperunt. Ruina igitur praecedentium admonitio debet esse sequentium. Venienti Salvatori occuramus alacriter et devote. Primum dispergamus coram

Christo nostra vestimenta. Venit adhuc Christus, visitat nos adhuc Christus, sed in persona pauperis: quemadmodum lingua quam nemo tangit, clamat: calcas me: ita Christus caput nostrum quem nemo calcat et qui non esurit, dicit: pasce me. Distribuamus igitur Christo vestimenta nostra. Quid bona temporalia, nisi quaedam vestimenta? Vestibus exuimur somno ingruente, bonis privamur morte imminente, scilicet haec bona aut viventibus amittenda aut mortuis, possidenda a quibus nescimus, vel forte a quibus nolumus. Vestimenta sunt, quia ad *χρῆσιν* concessa, non ad *κτῆσιν*. Haec igitur distribuamus et offeramus egentibus. Manus pauperis et gazophylacium Christi, quicquid pauper accepit, Christus acceptat. Da ergo pauperi terram, ut accipias caelum, da nummum, ut accipias regnum, da pauperi ut des tibi: quod pauperi dederis, tu habebis, quod pauperi non dederis, habebit alter. Deinde sternamus olivae ramos. Quid oliva denotat, nisi pacem et concordiam? Agnoscamus igitur Christum pacis autorem unicum, a facie enim illius olei computruit iugum nostrum. Christus sequester Dei et hominum ex utriusque partis deposito sibi commisso, carnis quoque depositum servat in semetipso. Persequamur et nos pacem, quae Deo hominem et homini Deum proximum facit. Beati namque *εἰρηνοποιοί*, filii Dei vocabuntur. Tertio adducamus asinum ad Christum. Hoc discipulorum facto vita nostra instruitur. Asinus est caro nostra et homo exterior, qui legum vinculis et poenarum verberibus ad Christum cogendus; corpus nostrum *ὑποπιάζειν* fas est; quamvis enim Spiritus quandoque sit promtus, tamen caro infirma. Qui carnem suam supra modum affligit, civem occidit; si plus quam expedit, alimentis reficit, hostem nutrit. Sic ergo nutrienda ut serviat, sic domanda, ut non superbiat. Quarto solum sequamur Christum. Oves namque ipsius alienum non agnoscunt. Canones, traditiones, patres, concilia, antiquitatem tantisper sequamur, dum Christi voce loquuntur; sin contra, tum non debemus attendere, quid aliquis ante nos faciendem putarit, sed quid prior Christus, qui ante omnes est, fecit. *Ἀρχεῖον αὐθεντικὸν ὁ σταυρὸς Χριστοῦ.* Quinto offeramus ipsi palmas victoriae signa. Ipse namque carnis trophaeo accinctus, captivam duxit captitivatem atque hoc pacto cessit victoria victrix; quod symbolum in insignibus ostentant

martyres atque una gladium sanguinolentum, multis palmis circumdatum et aureis coronis ornatum. Demum cantemus Hosianna et eructemus canticum novum de mirabili Dei misericordia. Nihil enim acceptius et laudabilius Deo offerre possumus quam quod ei gratiarum actiones referimus. Veni domine Jesu, ac ut te venientem digne recipiamus, perfice. Amen.

Dom. II Adventus.

Adveniet dies Domini sicut fur, in quo coeli magni impetu transient, elementa vero calore solventur et terra et quae in ipsa sunt opera exurentur. Cum igitur haec omnia dissolvenda sint, quales oportebit nos esse in sanctis conversationibus? Utique ad iudicium hoc diligens et exacta requiritur praeparatio. Quemadmodum enim mundi principium a solo Deo a quo factus est fuit praecognitum, sic finem eius solus Deus novit. Quidam Anno 1532 ex Epigraphe crucis Christi: IesVs NazarenVs reX JUDaeorUM, iudicii tempus praefinire voluit. Stiffelius insignis Mathematicus et Ecclesiastes ultimum mundi annum constituere voluit, sed graviter ei Saxoniae Elector succensit et sane nisi Lutherus intercessisset, pessima ipsi pro hac praedictione relata fuisset gratia. Nostra memoria quidam certissimis, ut sibi videbatur, argumentis persuasus ultimum mundi diem nominabat 3 Aprilis Anni 1599. Irenaei sententia est, quod mundus totidem millenis annis consumi debebat, quot diebus factus fuit. Picus Mirandulae comes in conclusionibus Annum 2004 Christo ad iudicium assignat. Gregorius XIII autor novi Calendarii Anno 1582 editi in multa annorum millia extremum diem reiicit. Sed omnium de hac re calculantium digitos et numerandi peritiam resolvit et quiescere iubet, qui ait: Non est vestrum nosse tempora et dies. Quanta temeritas inquirere in ista, quae nec Angelis nec filio hominis, in statu scilicet humiliationis, nota erant; absconditum est ab oculis nostris, an sero an media nocte, an gallicinio an mane venturus sit Dominus. Ex his omnibus colligimus, quod hora iudicii sit incognita, quod hora iudicii

sit repentina, quod hora iudicii sit districta: utique igitur digna requiritur praeparatio. Adest primum vigilantia cordis scilicet, oculi somnum cupiant, cor autem vigilet ad Deum. Vigilet homo interior et alacris sit ad bonum, neque obdormiscat in peccatis et delitiis huius mundi. Praesentis temporis ita agenda est laetitia, ne amaritudo sequentis iudicii recedat a memoria. Vigilemus in fide, nec secure stertamus, sed cum timore et tremore operemur salutem nostram. De peccatis praeteritis habemus quod doleamus, de futuro videmus nobis superesse quod timeamus: atque hac ratione semper melior vigilantia somno. Vigilemus ad preces indesinenter fundendas. Ideo adsit secundo loco in precibus perseverantia. Quemadmodum hosti murus opponitur et adversario ex adverso venient occurritur, ita Dei ira sanctorum precibus frangitur. Oremus igitur a praeteritis peccatis veniam, a praesentibus malis tutelam, a futuris periculis cautelam. Oremus Patris praesidium, Filii patrocinium, Spiritus Sancti solatium. Ceterum si vis volare ad Deum orationem tuam, fac illi duas alas: eleemosynam et ieiuneum. Crapulae enim faetor precum flagrantiam impedit, venter onustus hesternis vitiis animum quoque praegravat una, atque affigit humi divinae particulam aurae. Ideo ieiunemus semper. Perpetuum ieiunium est cibi potusve moderatio, ut corporis corrigamus valetudinem, non ut animae prosternamus virtutem. Ideo tertio loco requiritur Temperantia. Ante enim quam adveniet Dominus, homines erunt carnales et aedificabunt perinde ac si essent immortales, obsonabunt tanquam brevi morituri. Sicut in diebus Noe, ita erit adventus filii hominis. Comedent, bibent, nubent, nuptui tradent et videbitur pax et securitas. Sed dies Domini instar furis eos apprehendet et in puncto descendent ad infernum. Tu domine Jhesu ex peccatorum somno nos excitatos in fide et bona conscientia conserva usque ad finem. Amen.

Dom. III Adventus.

Beatus qui non scandalizatus fuerit super me. Ergone Domine Jhesu offendit quenquam tua persona? Num qui

venisti salvum facere quod perierat, lapis offensionis es incredulis? Vere dignum est, ut qui spiritualibus oculis tuam maiestatem et dignitatem introspicere noluerunt, offendantur exteriori specie et scandalizentur. Vere dignum est, ut qui ex miraculis divinitatem aestimare noluerunt, videntes passionem et mortem tuam te abnegent. Venit adhuc Christus in contemta Ecclesiae specie? Nonne Ecclesia parvulus grex est? Nonne uva post vindemiam relicta? nonne assimilatur buboni solitudinum et passeri solitario super tectum? In Ecclesia fatemur esse bonos et malos, sed tanquam grana et paleas. Beatus igitur qui hac Ecclesiae specie non scandalizatur. Impediri non debet aut fides aut charitas nostra, ut quoniam zizania esse in ecclesia cernamus ipsi de Ecclesia recedamus. Venit adhuc Christus in contemta specie pauperis. Manus pauperis thesaurus coeli. Dextra egentis thesaurus inexhausibilis. Beatus qui hic non scandalizatur. Utique si appareret dignitas pauperis interior, non tam graviter offenderet nos contemta species exterior. Quod pauper accipit, Christus acceptat. Qui non dat pro Christo temporalem substantiam, quomodo pro ipso daturus esset animam? Quoties igitur Christo pro acceptis beneficiis gratificari volueris, da pauperibus quos Christus loco visibilis suae praesentiae nobis reliquit. Da partem panis pauperi, pro quo vitam ponere semper paratus esse debes. Venit adhuc Christus in contemta specie. Quid enim iugum Christi quam crux et calamitas? Beatus qui hac Christi specie non scandalizatur. Venit ad te Christus cum auro et argento, cum sanitate, cum honorificentia, cum quiete a tentationibus intus et foris, recipis eum, laudas, gratias agis: dubium mihi est, an non munera Christi potius quam Christum diligas. Qui Christum diligit vel in eo sperat pro commodo temporali, tolle commodum, desperabit et oderit. Venit Christus incomitatus his omnibus, sed cum pauperie, aegritudine, tribulatione, si perstas in amore, si in gratiarum actione, modo opus amicitiae ostendis perfectum. Venit adhuc Christus in Verbo et Sacramentis. Beatus qui non scandalizatur. Beatus qui violentos raptus et inspirationes relinquit fanaticis, a Verbo et Sacramentis tamquam beatissimae matris Ecclesiae uberibus pendens. Verbum est Spiritus Sancti vehiculum, ubicunque

dicitur, in aliquo est Spiritus Sanctus, ibi per verbum adesse intelligitur. Incorporeus si esses, nuda et incorporea Deus tibi dedisset dona, sed quoniam anima inserta est corpori, intelligibilia praebet tibi in sensibilibus, in Verbo scilicet et Sacramentis. Sacramenta enim visibilia signa invisibilis gratiae. Beatus igitur qui super Christo non scandalizatur.

Dom. IV Adventus.

Baptismus.

Naaman Syrus tingebatur in Jordane septies. Nonne ut omnia scripta sunt ad doctrinam et consolationem nostram, ita quoque praesens sanatae leprae miraculum. Jordanis ablutio Baptismi lavacrum est, quia trans Jordanem hoc salutis nostrae sacramentum primitus administratum. Autor illius ablutionis erat Elisaeus Propheta: sed plus quam Elisaeus est hoc loco: Joannes enim primus huius Ceremoniae administrator praecessit Christum in spiritu et virtute Eliae. Illic purgabatur lepra corporalis, hic vero spiritualis, videlicet peccatum nostrum, cuius mors est baptismus, ut alia sequatur nativitas, quae manente corporis compagine hominem innovet mente. Baptismus peccati diluvium est. Discamus igitur reverenter cogitare et magna sentire de Baptismo nostro, quia revera Deus magna in illo nobis confert. Septies illic tingebatur leprosus, nobis vero sufficit unicus Baptismus in aqua, quia saepius iterandus in Spiritu, quia Baptismus est Ecclesiae ianua, in quam simul intrasse sufficit. Baptismus est regenerationis lavacrum. Signaculum iustitiae Abraham semel suscepit in corpore, iustitiam per totum vitae cursum exercuit in mente: lavacrum igitur aquae semel suscipiatur, regeneratio lavari sacramento obsignata et donata grata recordatione saepius iteretur.

Naamani extra Ecclesiae pomoeria nato leprae sanatio conferebatur, nec tamen quisquam Judaeus hoc beneficio legitur affectus; pari omnino ratione miseros ethnicos procul a gloria Israelis distantes hoc sacro lavacro et sua gratia dignatus est Christus. Caeterum Ioannes testatur, se aqua baptizare, Christum vero in Spiritu Sancto et igni. Ministri Ecclesiae ἔξωθεν

visibilia dispensant sacramenta, ut ἔσωθεν coelestia dona dispenset Christus: plantat Paulus, rigat Apollo, incrementum dat Christus. Tu Jesu Christe aperi cor nostrum, ne verbum revertatur ad te vacuum.

In festo natalis Domini.

Verbum caro factum est.

Descendet sicut pluvia in vellus, sicut imbres stillant super terram. Prophetia haec est de Messia nostro ex Davidis stirpe oriundo. Gideoni accidit in typo et significante Mysterio, quod in natali Salvatoris nostri gestum est in rei veritate et complemento. Hodie namque verus ros ex coelesti utero ante Luciferum genitus. In virginalem descendit uterum et carnem nostram mirando sibi foedere copulavit. Hodie stillarunt imbres coelestis gratiae super universam terram, postquam Dei filius fragilitatis humanae particeps factus est. Sic igitur aridum erat vellus, ros autem super omnem terrae faciem. Quis vero dignis celebrabit eloquiis illud mirabiliter singulare et singulariter mirabile? Quod *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο.* Quis ille *ὁ λόγος* nisi unigenitus Dei filius, *λόγος ἐνυπόστατος*? Filius enim est, qui est in sinu patris ipse enarravit nobis. *Λόγος* denique est, quia per ipsum omnia facta. Deus enim noster dixit et omnia facta sunt. Uerbo Domini firmati sunt coeli. *Λόγος* est quia per ipsum innotescit Pater et quia principatus illi debetur, sicut in homine rationi. Hoc hypostaticum et personale verbum caro factum est *οὐ δοκήσει, οὐ φαντασίᾳ, ἀλλὰ ἀληθείᾳ, ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως, ἀναλλοιώτως, ἀδιαιρέτως, ἀδιαστάτως*, ut loquuntur Graeci orthodoxi Theologi. Credimus ergo unum eundemque Dei filium et hominis filium, non duos profitemur. Verbum intra virginei uteri secreta incarnatum, ut tamen Verbi Natura non mutaretur in carnem: carnis natura ita in Verbi personam assumta, ut tamen non fuerit consumta. Verbum igitur factum est caro, non caro solum, sed caro humana; assumsit non solum corpus*), sed totum hominem, quia caro totum significat quando-

*) Quod voluit Apollinaris.

que hominem. *Τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον.* Augustinus loquitur: Quod non assumtum non est sanatum. Totum totus asumsit me, totus toti unitus, ut toti salutem largiretur. Quid igitur haec mirabilis duarum Naturarum in Christo unio, nisi quaedam medicina? Incarnatio filii est generatio medicamenti. Caeterum gravem agnoscimus morbum, cui tanta apponitur medicina. Deplorata res erat, nisi maiestas ipsa Dei ad nos descenderet, quia ascendere nostrum non esset. Offensum erat bonum infinitum, infinitum igitur requirebatur λυτρωσις. Amissum erat infinitum bonum, ideo infinita miseris restabat poena. Per hominem reconciliatio fieri debebat, quia homo peccaverat; per hominem reconciliatio fieri non poterat, quia homo peccaverat. Peccati reatum homo tollere debebat, peccati reatus nudum hominem impediebat, quominus tollere poterat. Per Angelum reconciliatio fieri non poterat, quia Angelus creatura est; nulla autem creatura potuit pro infinita offensa peccati aequivalens et infinitae efficaciae pretium persolvere. Factus igitur Deus homo, ut homo solveret, quod homo debebat, et Deus solveret, quod homo solvere non poterat. Deinde sanabilem agnoscimus morbum, cui tanta apponitur medicina. Frustra enim insumere preciosissimas species medicus sapiens, imo sapientia ipsa, si curatio foret impossibilis. Christus a nobis arrhabonem carnis accepit et arrhabonem Spiritus nobis reliquit. Securi estote caro et sanguis, usurpatis et coelum et regnum Dei in Christo. Frater et caro nostra est, spernere nos non poterit, os de ossibus nostris et caro de carne nostra. Ubi caro mea regnat, ibi me regnare credo, ubi sanguis meus dominatur, ibi me gloriosum esse cognosco. Glorietur igitur et exultet semen Abrahae, quia Deus non Angelos, sed semen Abrahae assumsit. Glorietur et exultet caro nostra, quia Verbum caro factum est

---

Festo Circumcisionis Jhesus.

Servus Moysis filius Nun qui in promissam regionem populum deduxit Israeliticum, Iosue dictus est, ipso scilicet nomine

officium repraesentans. Sic puerulus ille nobis datus et nobis natus, ut populum suum a peccatis ipsius salvaret et coelestis haereditatis participes faceret, salutari et salvifico nomine JESUS appellatus est. Appellatus scilicet a coelesti nuntio, non humanae voluntatis arbitrio: appellatus aeterni patris voluntate, non autem creaturae cuiusdam libertate. Salvator est, igitur salvabit nos a peccatis. Quamvis igitur merito contristemur ob peccata nostra, quae Deus videt, Deus odit, Deus punit, ut pia dicebat antiquitas: est excelsus gloriosus, qui iudicat, sunt coeli, qui arguunt, elementa, quae saeviunt, et superest in posterum cruciatus gehennae.

Sufficit nobis ad omnem iustitiam, solum habere propitium, cui soli peccavimus, omne quod ipse imputare non decreverit, sic est quasi non fuerit. Quod si enim Jesus salvat, quis est, qui condemnet? Quod si Jesus salvat, voluntati Domini quis resistat? Jesus est qui sanat, quis est qui vulneret? filius Dei est qui exaltat, quis est qui deprimat? Verus salvator est, ideo veros etiam requirit peccatores sed poenitentes et ad viam Domini revertentes. Quod si peccata nos prohibent, tamen naturae communio non repellit. Maximus Jesus est, igitur a maledictione legis nos liberabit. Officium legis est non exigere nostra opera, sed peccatum ostendere et impossibilitatem nostram. Per legem peccati cognitio, per fidem autem in Christum peccati abolitio. Voluntas ostenditur infirma per legem, ut sanet gratia voluntatem et sana voluntas impleat legem, non constituta sub lege, sed indigens lege. Constituti igitur omnes sumus sub maledictione legis, sed benedicti sumus in Christo, benedicto Abrahae semine, dilecti in dilecto. Jesus est, igitur ab ira et aeterna morte nos liberabit. Diligitur enim a Deo homo, quomodo non diligeretur, propter quem unigenitus ex sinu patris demittitur. Si ut reconciliaret nos sibi Deus, filium suum morti tradidit, quanto magis reconciliatos salvos faceret in vita ipsius. Quam igitur dulce et salutare est nomen Jesus! O Domine Jesu propter nomen tuum sis mihi Jesus, ne permittas, me damnari, quem ex nihilo creasti, ne permittas me damnari, quem precioso tuo sanguine redemisti.

Festo Epiphanias.

Gentium primitiae.

Dilatet Deus Japheth et habitet in tabernaculis Sem. Gen. IX, 27. Haec de gentium vocatione, earundemque in Dei populum cooptatione, benedicti patris Noah prophetia. Unde primitias huius vocationis Magos sc. ex Oriente, ad Christi cunas stella deduxit. Quid fuit illa stella nisi mirifica coeli lingua quae enarraret Dei gloriam? Ea tamen Christo praebuit obsequium, non imperium. Non enim propterea Christus natus est, quia stella exstitit, sed illa propterea exstitit, quia Christus natus est. Quam igitur mirabilia Dei iudicia: tacentibus de Christo hominibus, coelum de eo concionatur. Qui procul erant dissiti Christum sequuntur; inter quos natus erat eum persequuntur, fugit ad Christum gentium copia, fugat et repellit eum Iudaeorum violentia. Quaeris quomodo ex stella natum Messiam cognoverint? Profecto, qui Magos adduxit, ipse et instruit, qui per stellam foris movit, ipse in occulto corda edocuit. Stella igitur duce venerunt, nec coram Domino vacui apparere voluerunt. Dum enim colunt unum, meminere trino tres dare terna, atque sic in tribus muneribus divina Trinitas, in auri munere regia dignitas, in thuris vapore divina maiestas, in myrrhae specie sepelienda monstrabatur humanitas. Offeramus et nos in auro doctrinae puritatem, mundanorum contemtum et erga pauperes liberalitatem, in thure ardentem precationem, in myrrhae specie afflictionis tolerantiam.

Dom. II post Epiphanias.

Christus sponsus.

Desponsabo te mihi in sempiternum, desponsabo te mihi inquam in iustitia et iudicio et misericordia et miserationibus et deponsabo te mihi in fide et cognosces Iehovam. Haec est dulcissima vox sponsi nostri, qui praesentibus interesse nuptiis dignatus est, non solum ut matrimonialem statum sua praesentia approbaret, sed etiam quia ad nuptias in mundum

venerat. Hoc spirituale Christi et fidelis animae coniugium celebratur in Cana aemulatione. Est aemulatio puniens et est aemulatio parcens, quia Zelus Domini Sabaoth (utique Zelus misericordiae) stabilit regnum Davidis. Haec igitur misericordia mundat nos lavacro regenerationis, ut digni reddamur qui ad nuptias Agni veniamus. Haec praevenit, ut sanemur, subsequitur, ut glorificemur, praevenit, ut pie vivamus, subsequitur, ut cum illo semper vivamus, quia sine illo nihil facere possumus. Sed enim praeterquam quod sponsus animae Christus adest, etiam mater Jesu invitatur. Quae illa est Christi mater nisi sancta Ecclesia. Virgo quidem est sed simul mater: Cuius integritati consulimus, si virgo non est, aut cuius prolem alloquimur, si mater non est. Hanc qui non agnoscit matrem in terris, non habebit patrem in coelis. Quisquis ab Ecclesia fuerit separatus, quantumlibet laudabiliter se vivere existimet, hoc solo scelere quia a Christi unitate seiunctus est, non habebit vitam, sed ira Dei manet super eum. Adsunt etiam discipuli fideles scilicet Dei *σύνεργοι*, qui desponsant nos uni viro Jesu Christo. Sed in ipso spiritualis coniugii gaudio deficit vinum: verbum enim Dei est verbum lucis et crucis, per multas praesentis vitae tribulationes, ad futurae vitae quietem patet aditus.

Suscipiamus igitur *πνευματικὰς μαργαρίτας*, quia Christus aquam tribulationis mutabit tandem in vinum dulcissimae consolationis, quod hic est tormentum, illic erit ornamentum, ut ita pro Christo quidquam pati quovis solatio iucundius.

Dom. III post Epiphanias.

Domine si vis, potes me mundare.

En vero idaeam verae et efficacis precationis apprime notandam: difficilius enim orare quam arare, nec quicquam maioris esse operae, in eremo didicerat Agathon Anachoreta. Nimirum nescimus omnes quid petamus, tutissimum igitur cum Deo loqui lingua divina, scripturae scilicet verbis: sic futurum ut agnoscat pater verba filii sui Christi, ipse namque pectoris paterni abyssum novit, ipse eam in verbo revelavit. In hac vero formula

notetur: Vera Dei cognitio. Christus Dominus genitus est et factus, Dominus est iure haereditatis, Dominus est iure passionis. Quamvis enim gloria carni data humanitatem non tollat, tamen extollit, quamvis non interficiat, tamen perficit. Ita ut utriusque Naturae ratione Dominus sit una adoratione colendus. Per hunc habemus accessum ad patrem ac in hoc dilecto etiam nos dilecti sumus. Deinde omnipotentiae praedicatio. Potes inquit. Quid enim non potuit, in quo omnis omnium potentia? Ille sua potentia numeros creaturis dedit, non ipsam potentiam suam creaturis alligavit. Ideo nihil est, quod Deus efficere non possit et quidem sine labore ullo. *Ῥάδια πάντα θεῷ τελέσαι καὶ ἀνήνυτον οὐδέν.* Vereamur igitur infinitam Dei potentiam, finito ingenii nostri vasculo includere. Vereamur interminatam Dei essentiam limitibus huius mundani tugurioli terminare: ipsi namque nihil impossibile, nisi quod non vult. Tertium, propriae indigentiae confessio. Mundari petit, morbum igitur agnoscit. Nimirum si opera medicantis expectas oportet ut vulnus detegas. Qui non confessus latet, inconfessus damnabitur. Qui desolationem non novit, nec consolationem agnoscere potest. Quid igitur erubescimus fateri peccata coram homine, cum futura sint aliquando Deo et omni hominum gratulationi obvia? Quartum: sapientiae divinae professio. Si vis inquit. Nimirum medicus melius novit, quod sit utile, quam aegrotus. Nil ergo optabunt homines? Si consilium vis, permittent ipsis expendere Numinibus, quid conveniat nobis rebusque sit utile nostris; carior est illis homo quam sibi. Quod de vero Deo nos rectius asserimus, qui saepe non audit ad voluntatem, ut exaudiat ad salutem. Quintum demum fidei applicatio: haec enim virtutis est attractivae. Haec Christum et cor nostrum ita copulat, ut bona sint communia.

Dom. IV post Epiphanias.

Tota Christiani vita periculosa quaedam navigatio, non enim habemus hic civitatem manentem, sed futuram inquirimus. Prima igitur nostra cura sit, ut Christum nauclerum nobis asso-

ciemus, quo praesente dulcescunt, quo absente amarescunt omnia. Hic enim via est, veritas et vita. Quod si igitur non vis errare, via est, si non vis decipi, veritas, si non vis mori, vita. Via est in merito et exemplo, veritas in promisso, vita im praemio. Quia igitur via est, in erraticas non ducet, quia nostra veritas, non illudet nobis per falsa, quia vita nostra, non relinquet nos in morte aeterna. Sequamur autem in navigatione cynosuram verbi divini. Credendum enim plus est scripturis quam omnibus creaturis. Plus valet iotae in scripturis sententia, quam totius mundi libri. Expandamus etiam fidei velum et plena animi *παῤῥησίᾳ* vocationis cursum absolvamus ad laetissimum aeternae vitae portum properantes, ad quem citius quidam, tardius alii pervehuntur. Sirenum quoque voces declinandae, contemnenda in quibus ambitiosus honos et opes et foeda voluptas. Quae tria pro trino Numine mundus amat. Non adiuvant immensae opes, sed magis tardant, ut navem ingentia onera. Ac difficile imo impossibile nobis videtur, ut praesentibus et futuris quis fruatur bonis, ut ventrem hic et illic mentem impleat, ut de delitiis ad delitias transeat. Sunt igitur terrena in usu, coelestia in desiderio. Utere mundo, sed non te capiat mundus. Quod si tentationum si persecutionum impendent scopuli, anchoram SPEI arripiamus, frustra enim nitimur, si non innitimur. Si vero innitimur, omnia erunt possibilia super eum innitentes qui potest omnia. Spes ergo salutis anchora: quanto minus in arenulis fragilibus et fluidis humani auxilii figitur, tanto solidius et certius super firmam petram quae Christus est, defixa stabilitur. Perficiamus autem navigationis cursum remis fidelis orationis, alias movebimus, sed non promovebimus. Monstra maris tyrannos puta; haereticos et falsos fratres fugabit, coortam item tempestatum nubeculam serenabit Christus fideli et puro colloquio e somno excitatus. Sedulo quoque prospiciendum, ne Ultima nos perdant, imoque sub aequore mergat incolumem toties ima procella ratem. Sola enim perseverantia coronabitur.

Dom. V post Epiphanias.

Speculum hic est gloriae illius, quae carni Christi in penitissima et arctissima illa unione cum *Λόγῳ* communicata, post

ascensionem revelata. Sublimatus est Christus ad aequalitatem paternae maiestatis in excelsis id est potioribus bonis patris, adeo ut adorent eum, id est Christum hominem secundum humanitatem passum et mortuum omnes angeli. Huius suae gloriae futuro tempore revelandae primitias quasdam discipulis ostendere voluit, ut in hoc mundo decertantes praemii confirmaret amplitudo. Neque enim huius vitae passiones condignae sunt illa gloria, quae erit electorum in altera vita; ideo consideratio praemii minuit vim flagelli. Facta autem haec manifestatio in monte, quia animam terrenis agglutinatam coelestis non intrat sapientia. Elevemur igitur mentibus et quae sursum sunt quaeramus. Qui enim aeterna non quaerunt, bona caduca cum tempore amittunt. Illam vitam debemus amplexari, ubi vita sine morte, ubi iuventus sine senectute, ubi gaudium sine tristitia, ubi regnum sine commutatione. Ascendamus igitur per desiderium; non enim sumus mundi incolae, sed advenae. Splendit autem facies Domini sicut Sol, nimirum divinitas ex corpore refulgebant radii et lux divinitatis inaccessibilis oculis se ingerebat humanis.

Quanta igitur erit carnis Christi gloria in manifestatione, cum talis fuerit in dispensatione? Ad omnes sanctos calor aliquis *λόγου* putandus est pervenisse, in Christi autem anima ipse ignis divinus substantialiter requievisse credendus est, ex quo ad caeteros calor venerit. Speculum et hic est nostrae transformationis, futurum enim aliquando, ut Christus corpus nostrum humile simile reddat corpori suo glorioso. Nec tamen haec erit similitudo ut nihil destet, quia similes erimus in corporis gloria, non in divinitatis natura. Erit quidem maior quorundam sanctorum claritas, sed sine aliorum invidia. Sic enim habebit donum alius alio minus, ut hoc quoque donum habeat, ne velit amplius. Ad hanc beatorum gloriam perducat nos idem, qui suis meritis eam nobis promeruit IHS *XPΣ* benedictus in secula, in cuius nomine ut hoc Homiliarum exercitium incepimus, ita etiam finimus.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.

Studien

zur

Geschichte der Theologie und der Kirche

herausgegeben

von

N. Bonwetsch und **R. Seeberg**
Göttingen. Berlin.

Dritter Band. Heft 6.



Leipzig.
Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung
Theodor Weicher
1899.

Die theologische Litteratur

der

griechischen Kirche

im

sechzehnten Jahrhundert.

Mit einer allgemeinen Einleitung

von

Dr. theol. Ph. Meyer,
Consistorialrath in Hannover.



Leipzig.
Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung
Theodor Weicher
1899.

Der hochwürdigen theologischen Fakultät

der

Georgia Augusta zu Göttingen

als ein Zeichen

ehrerbietigsten und herzlichen Dankes

für die

verliehene Doktorwürde.

Vorwort.

Den Plan, eine Geschichte der theologischen Litteratur der neueren griechischen Kirche zu schreiben, habe ich schon in der Zeit gefasst, als ich Pfarrer der deutschen evangelischen Gemeinde zu Smyrna war (1881—1888). Um aber diese Aufgabe auch nur einigermassen befriedigend zu lösen, bedurfte es nicht nur mancher Vorarbeiten, es galt vielmehr auch, die Litteratur selbst, so weit wie möglich, zu sammeln, da auch die grössten Bibliotheken Deutschlands auf diesem Gebiete vielfach versagen. Ich hatte bisher die Absicht, die Geschichte der gesamten Litteratur zugleich zu veröffentlichen. Aber da ich nicht absehen kann, wann die Aufgaben meines Berufs die Vollendung der Arbeit gestatten, so gebe ich hiermit zunächst den ersten Teil meiner Studien heraus. Der Stoff erlaubt glücklicherweise eine solche Teilung, da die Theologie der griechischen Kirche wenig zusammenhängende Entwicklung aufweist. Den Zusammenhang des Ganzen aber habe ich in der Einleitung zu zeigen versucht.

Ich hege keineswegs die Meinung, auch nur für den kurzen dargestellten Zeitraum etwas Abschliessendes gegeben zu haben. Ich werde daher für Vervollständigungen und Berichtigungen meiner Aufstellungen sehr dankbar sein.

Hannover, den 24. November 1898.

Philipp Meyer.

Inhaltsangabe.

Verzeichnis der hauptsächlichsten Abkürzungen.

Demetracopulos, *Π. Δ.* = Demetracopulos, *Προσθῆκαι καὶ διορθώσεις εἰς τὴν Νεοελληνικὴν Φιλολογίαν Κωνστ. Σάθα.* Leipzig 1871.

Ἐκκλ. Ἀλ. = *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια*, Zeitschrift von 1880 an.

Gedeon, Chronika = *Μ. Ι. Γεδεών, Χρονικὰ τῆς πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας.* Constant. *ϙωπγ'.*

Gedeon, *Πιν. Πατρ.* = *Μ. Ι. Γεδεών, Πατριαρχικοὶ Πίνακες.* Constant. s. a.

Hellenomnemon = (*Μουστοξύδης*), *Ἑλληνομνήμων, ἢ Σύμμικτα Ἑλληνικά, σύγγραμμα περιοδικόν — ἐκδιδόμενον ὑπὸ Νικολαΐδου Φιλαδελφέως.* Athen 1843—1853.

Herzog[3] = Realencyklopädie für prot. Theol. und Kirche, begründet von J. J. Herzog, — 3. Aufl. herausgegeben v. Albert Hauck. Leipzig 1896 ff.

Katramis, *Ἀνάλεκτα* = *Νικόλ. Κατράμης, Φιλολογικὰ Ἀνάλεκτα.* Zakynth 1880.

Krumbacher[2] = Karl Krumbacher. Geschichte der Byzant. Litteratur. München 1897.

Legrand [a] = E. Legrand, Bibliographie Hellénique, ou description raisonnée des ouvrages publiés en grec par des Grecs au XV. et XVI. siècles. Paris 1885. 2 Bde.

Legrand [b] = E. Legrand, Bibl, Hell., ou descr. rais. des ouvr. publ. par des Grecs au dixseptième siècle. 1894—96. 4 Bde.

Paranikas *Σχεδίασμα* = *Ματθ. Κ. Παρανίκας, Σχεδίασμα περὶ τῆς ἐν τῷ ἑλλ. ἔθνει καταστάσεως τῶν γραμμάτων.* Constant. 1867.

Sawiras oder Sawiras *Ν. Ε.* = *Γ. Ι Ζαβίρας, Νέα Ἑλλάς. — Ἐκδοθὲν ὑπὸ Γ. Π. Κρέμου.* Athen 1872.

Sathas oder Sathas *Ν. Φ.* = *Κ. Ν. Σάθας, Νεοελληνικὴ Φιλολογία.* Athen 1868.

Sathas, *Μεσ. Βιβλ.* = *Κ. Ν. Σάθας, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη.* Venedig-Paris 1872 ff.

Einleitung.

Diese Einleitung gehört nicht allein zu dem, was über das 16. Jahrhundert zu sagen ist, sondern zu dem Ganzen der neueren theologischen Litteratur der griechischen Kirche. Zwei Dinge will ich hier zur Darstellung bringen, die Begrenzung und Einteilung des Stoffs und die Litteratur, die bereits über unser Thema vorhanden ist.

Wie ist der Stoff abzugrenzen und einzuteilen? Es scheint natürlich zu sein, mit dem 15. Jahrhundert zu beginnen, dem Jahrhundert der Auflösung des byzantinischen Reichs. Doch denke ich das 15. Jahrhundert auszuschliessen, denn es ist nicht der Anfang einer neuen, sondern das Ende der alten Periode. Es schliesst die byzantinische Zeit ab. Die Schriftsteller dieses Zeitraums haben ihre Bildung sämtlich noch im alten Byzanz erhalten. Männer, wie z. B. Joseph Bryennios und Gennadios Scholarios zehren im Stoff und namentlich auch in der Darstellung noch von dem alten Erbteil der Väter. Erst mit dem 16. Jahrhundert zieht für die gesamte griechische Bildung und damit auch für die Theologie eine neue Zeit herauf. Die Griechen sind nicht mehr das herrschende Volk. Ihre Bildungsanstalten sind mehr und mehr zu Grunde gegangen. Wer etwas Besonderes lernen will, muss ins Ausland gehen. Alle wissenschaftlich bedeutenden Männer des 16. Jahrhunderts haben im Ausland studiert, oder sich wenigstens länger dort aufgehalten. Italien ist das Land, das die neue abendländische Bildung ver-

mittelt. Aber die Einwirkung des Abendlandes macht sich noch stärker bemerkbar. Seit dem 16. Jahrhundert wird die griechische Kirche Bekehrungsobjekt für die abendländischen Kirchen. Zwar hat die von der römischen Kirche angestrebte Union auch in den früheren Jahrhunderten keinen anderen Zweck gehabt, als die griechische Kirche zu unterwerfen. Aber diese Bestrebungen liessen zu keiner Zeit einen solchen Erfolg hoffen, als vom 16. Jahrhundert an. Die politische Macht des byzantinischen Kaisertums und die auf die nationale Macht gestützte Reichskirche besassen bei aller äusseren Ohnmacht doch noch so viel Kraft, eine Union, eine Unterwerfung gegen ihren Willen unmöglich zu machen. Das wird seit dem Untergang des Reichs anders. Der äussere Halt der griechischen Kirche ist bedeutend vermindert. Dazu sind die Gegner vermehrt. Nicht mehr die Katholiken allein, sondern auch die Protestanten treten in den Kampf ein, die orientalische Kirche zu gewinnen. Und die katholische Kirche hat in dem Jesuitenorden ein neues starkes Werkzeug sich geschaffen, das nun auch im Orient angewendet wird. Darum verändert sich seit dem 16. Jahrhundert die Lage der angefochtenen Kirche. Das gibt sich in der theologischen Litteratur Ausdruck. Aber auch im Innern der griechischen Kirche lässt sich eine neue Entwicklung wahrnehmen. Es entsteht eine religiöse und kirchliche Volkslitteratur. Wie schon oben angedeutet, sind die alten Bildungsanstalten des Volks untergegangen. Das musste namentlich auf die Bildung des Volks ungünstig einwirken. Die Sprache der Kirche wurde dem Volke mehr und mehr unverständlich. Es trat an die Kirche die Frage heran, ob das Altgriechisch als Kirchensprache aufgegeben werden und das Volksgriechisch an dessen Stelle treten sollte. Die Kirche hat in richtigem Takt anders entschieden. Sie behält im Kultus die alte Sprache und damit das Erbteil der Väter. Sie lässt es dafür aber zu, dass dem Volke soweit als möglich das Wort Gottes in seiner Sprache vermittelt wird. Obwohl anfangs unter Widerspruch der konservativ Gesinnten, beteiligen sich nach und nach die besten Männer der Kirche daran, für das Volk eine Erbauungslitteratur in der Volkssprache zu schaffen. Dies ist in der bestehenden Ausdehnung ein Neues gegen die byzantinische Zeit.

Diese Gründe sind es namentlich, die es mir ratsam erscheinen lassen, die Darstellung der neueren Litteratur mit dem 16. Jahrhundert zu beginnen, obwohl ich keineswegs verkenne, dass in der Geschichte sich Grenzlinien überhaupt schwer angeben lassen.

Nach oben hin kann es keine Begrenzung des Stoffs geben als die Gegenwart, obwohl die Darstellung der heutigen griechischen kirchlichen Litteratur ihre besonderen Schwierigkeiten hat, weil man die wirkenden Kräfte kaum klar genug erkennen kann.

Welche Einteilung ergibt sich nun für den Zeitraum von etwa 1600 bis zur Gegenwart? Ich schicke gleich voran, dass von einer tiefer gehenden Entwicklung der griechischen Kirche in dieser Zeit, wie überall, nicht die Rede sein kann. Es gibt keine Kirche, die so wenig die Fähigkeit hat, sich zu entwickeln, als die orthodoxe Kirche im allgemeinen und namentlich die griechische. Jede Art von Protestantismus trägt durch sich selbst das Prinzip der Weiterentwicklung in sich. Auch der römische Katholizismus besitzt in dem unfehlbaren Papsttum das Organ der Entwicklung. Der orthodoxen Kirche, namentlich der griechischen, fehlt ein solches Verwaltungsorgan und dazu wenden sich die Prinzipien ihrer Lehre geradezu gegen die Entwicklung. Für sie ist in Lehre und Sitte massgebend was die von ihr anerkannten ökumenischen Synoden, einige Lokalsynoden und bestimmte Väter festgesetzt haben. Diese Normen liegen fixiert vor. Es sind die bekannten Sammlungen der Kanones und Konzilienbeschlüsse, die jedem Priester, auch den meisten Laien, zugänglich sind. Die gebräuchlichste Ausgabe derselben führt den bezeichnenden Namen *Πηδάλιον τῆς ἐκκλησίας*. Hier liegen die symbolischen Bücher der griechischen Kirche vor, wenn man diesen Ausdruck bei der griechischen Kirche anwenden will. Sie sind noch in einem ganz anderen Sinne das „Steuerruder" der Kirche, als die symbolischen Bücher anderer Kirchen. Sie können und dürfen nach keiner Richtung hin von den späteren Geschlechtern verändert und überschritten werden. Hier gilt auch nicht der Unterschied zwischen Form und Inhalt, zwischen theologischer Gestaltung und religiösem Gehalt. Was von den Synoden und Vätern

festgestellt ist, gilt nach Form und Inhalt. Das ist ein Satz, den wir von den Vertretern der griechischen Kirche immer wieder hören. Den Tübinger Lutheranern gegenüber spricht es der Patriarch Jeremias II. mit seinen Theologen wiederholt aus, dass für sie die Fragen nach Lehre und Sitte längst gelöst sind. Es ist ihnen unbegreiflich und muss ihnen als Frevel der Neuerung erscheinen, wenn die Lutheraner Änderungen der Lehre anstreben. Und wenn Papst Gregor XIII. von Jeremias die Anerkennung des neuen Kalenders fordert, so entgegnet der Patriarch: *Ἡ μὲν ἐκκλησία ἡμῶν διακρατῇ τὰ παραδοθέντα αὐτῇ, ἡ δὲ Δυτικὴ ὡς θέλει καὶ βούλεται. Ἄλλως γὰρ ποιῆσαι οὐκ ἔχομεν ὅλως, ὡς παντὸς πατριάρχου τῆς ἐκκλησίας ἡμῶν κανόσι καὶ νόμοις ὀφείλοντος ὑποκεῖσθαι, καὶ παραδόσεσιν ἐκκλησιαστικαῖς. καὶ οὕτω διακρατοῦντος καὶ τοὺς ἐνταῦθα κυβερνῶντος, μένει τὰ τῶν ἁγίων Πατέρων πεφυλαγμένα* (*Σάθας, Βιογραφικὸν Σχεδίασμα περὶ τοῦ πατριάρχου Ἱερεμίου Β'*, Athen 1870 S. 27).

Und nicht allein die Patriarchen stellen ihre Machtbefugnis unter das Gesetz der Tradition, sondern auch die Synoden. Die Konstantinopler Synode von 1593, die erste grössere seit dem Falle Konstantinopels, zu der, wie ausdrücklich bemerkt wird, aus jeder Eparchie die Erzpriester zusammengekommen waren, preist aus dem Munde des Meletios Pegas, des Patriarchen von Alexandrien, mit fast dichterischem Schwunge das Prinzip des Beharrens auf dem, was die Väter bestimmt haben. *Ἐπειδὴ τοίνυν τὸ τέλειον εἴληφεν ἡ τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησία* (ebenda S. 84), so lautet die Begründung des Prinzips. Deutlicher kann nicht ausgesprochen werden, dass die griechische Kirche selbst ihre Entwicklung als vollendet ansieht. Ganz in derselben Weise lässt sich die Konstantinopler Synode von 1723 hören, die unter der Führung des Patriarchen Jeremias III. sich an die englische Geistlichkeit richten musste: — *τὰ καθ' ἡμᾶς δόγματα καὶ τὸ φρόνημα τῆς ἡμετέρας Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας πάλαι μὲν ἐξητάσθησαν, ὀρθῶς τε καὶ εὐσεβῶς διωρίσθησαν, καὶ διετάχθησαν παρὰ τῶν Ἁγίων καὶ Οἰκουμενικῶν Συνόδων, καὶ μήτε προσθεῖναι τούτοις ἕτερόν τι ἔξεστιν, οὔτέ τι ὅλως ἀφαιρῆσαι ἐκ τούτων* (M. J. Gedeon, *Κανονικαὶ διατάξεις* etc. Konstantinopel 1889 Bd. 2 S. 429). Demnach betrachtet es die griechische

Kirche als zu ihrem Wesen gehörig, dass ihre Lehre für Glauben und Handeln ein für alle Male abgeschlossen ist. Unter solchen Umständen kann man auch von einer ökumenischen Synode, wenn eine solche in unserer Zeit zu stande kommen könnte, kaum Verständnis für den Gedanken der Weiterbildung der Kirchenlehre erwarten. Auch eine ökumenische Synode würde durch die Tradition gebunden sein.

Kann demnach von einer bewussten und tiefergehenden Entwicklung der griechischen Kirche überall nicht die Rede sein, so muss man bedenken, dass das Prinzip des Beharrens sich in Widerspruch setzt mit dem allgemeinsten Prinzip der Geschichte des Reiches Gottes. Gott führt eine Kirche auch weiter gegen ihren Willen. Eine Kirche kann nicht stehen bleiben. Unterdrückt sie die Ursachen der Entwicklung, die in ihr selbst sich erzeugen, mit Gewalt, so kann sie sich dem nicht entziehen, was von aussen an sie heran kommt. So ist es auch der griechischen Kirche gegangen. Sie ist von aussen in die Entwicklung hineingezogen. Es ist der Einfluss des Abendlandes, dem sie nicht hat widerstehen können. Da ist es einmal die Einwirkung der abendländischen Kirchen und sodann die Einwirkung der abendländischen Bildung im allgemeinen, die hervorzuheben ist. Und wenn die Reaktion der griechischen Kirche auch fast durchweg abweisend gegen die Bestrebungen des Abendlandes gewesen ist, so hat sie dennoch in diesen Kämpfen eine Entwicklung durchgemacht. So viel ich erkennen kann, weist der Kampf gegen das Abendland und damit die Entwicklung deutliche Perioden auf. Dreimal hat in unserem Zeitraum sich die griechische Kirche zu einer deutlichen und energischen Abwehr der abendländischen Kirchen ermannt. Jedesmal machen sich diese Erhebungen bemerkbar durch grössere oder geringere Kundgebungen von seiten der offiziellen Vertretung der Kirche, die wiederum von einem feindlichen Vorstoss in der theologischen Wissenschaft begleitet sind.

Zum ersten Male in unserem Zeitraum rafft sich die Kirche unter dem Patriarchen Jeremias II. auf. Die Unionsversuche seitens der Tübinger Lutheraner und der Angriff der römischen Kirche durch Papst Gregor XIII. rütteln dieses-

mal die Griechen aus ihrer Apathie auf. Gegen die Lutheraner nimmt Jeremias Stellung in seinen drei Responsen, die mit den Gegenschriften der Lutheraner in den bekannten Acta et scripta Theologorum Wirtembergensium Wittenberg 1584 vorliegen. Gegen die Römer hat sich die griechische Kirche damals namentlich im Streit um die Annahme des verbesserten Kalenders geäussert. Eine Reihe von tüchtigeren Theologen, wie Meletios Pegas, Gabriel Severos, Maximos Margunios führten den Streit auf wissenschaftlichem Gebiet. Damit schliesst die erste Periode der Entwicklung, die wir der Zeit nach mit dem Ende des 16. Jahrhunderts begrenzen können. Im folgenden Jahrhundert erfolgt der Angriff in erhöhtem Grade von seiten der reformierten Kirche und wieder von der römischen. Es ist die Zeit der Wirren, die sich an die Kirchenpolitik des Kyrillos Lukaris knüpfen. Auf römischer Seite entfalten die Jesuiten ihre gewaltige Macht, die Griechen zu gewinnen. Die Verteidigung im griechischen Lager führen namentlich die Patriarchen Dositheos von Jerusalem und Jeremias III. von Konstantinopel. Die Synodalbeschlüsse von Jerusalem und Konstantinopel von 1672, die schon oben genannten Beschlüsse der Synode von Konstantinopel im Jahre 1723 unter Jeremias III. sind die offiziellen Kundgebungen zur Abwehr, wenn man die Confessio orthodoxa nicht mitrechnen will, da sie nicht genuin griechisch ist. In diesen Kämpfen sehen wir die zweite Periode. Sie fällt zeitlich etwa mit dem 17. Jahrhundert zusammen. Die dritte Periode rechnen wir bis in die Hälfte des vierten Jahrzehnts unseres Jahrhunderts. Sie schliesst mit der Reaktion der griechischen Kirche gegen den überstarken Einfluss der abendländischen Kirchen, die bei der Neugeburt Griechenlands im Anfange des Jahrhunderts ihre Höhe erreicht hat. Als offizielle Kundgebungen der Kirche sind die beiden grossen Erlasse des Patriarchen Gregors VI. von Konstantinopel anzusehen aus den Jahren 1838 und 1836, deren erster gegen die Katholiken, deren zweiter gegen die Protestanten im allgemeinen gerichtet ist (bei Gedeon a. a. O. S. 235—280). Von da an beginnt die letzte, noch dauernde Periode, die ich zur Zeit nicht so genau übersehe, als dass ich sie hier genau charakterisieren möchte.

Um ein Recht zu haben, hier wirklich von Entwicklungsperioden zu reden, muss ich noch einiges über den Unterschied derselben hinzufügen. Wenn man die Urkunden mit einander vergleicht, in denen die griechische Kirche ihre Gegner zu den drei verschiedenen Zeiten abgewiesen hat, so ist zwar der Zweck bei allen der gleiche und die Grundzüge der Lehre sind unverändert geblieben. Dennoch aber spiegeln die Schriftstücke ein verändertes Bewusstsein der Kirche wieder. Die Schriften des Jeremias II. gegen die Württemberger sind, wenn ich so sagen darf, instinktiv nur auf die orthodoxe Lehre gerichtet. Sie sprechen mehr aus Gefühl der langjährigen Überlieferung als aus wissenschaftlicher Überzeugung. Es geht auch noch ein Zug der Anerkennung für die Gegner durch die Schriften. Vielleicht ist es auch das humanistische Interesse, das die beiden Parteien verbindet. So hat auch die übrige Theologie des 16. Jahunderts noch etwas Naives. Man findet Vermittlungen zwischen den Kirchen, ohne dass die Schriftsteller etwas Bedenkliches daran finden. Das wird im 17. Jahrhundert anders. Die Streitigkeiten, die durch den Vermittlungsversuch des Kyrillos Lukaris und seiner Schüler hervorgerufen sind, haben die griechische Kirche bis auf den Grund erschüttert. Nicht minder das Andringen der Jesuiten. Diese kamen 1583 nach Konstantinopel, 1590 nach Chios, 1624 nach Smyrna, 1627 nach Naxos und Cypern. Das 1581 wieder eröffnete Collegium Graecum in Rom hat viele hervorragende Griechen für die römische Kirche erzogen. Ich nenne nur den Leo Allatius, Petrus Arkudius, J. Matthäus Karyophyllus. Es entstand eine ausgebreitete wissenschaftliche polemische Litteratur, in der mit der grössten Erbitterung gefochten wurde. Und daneben suchte man sowohl von protestantischer als von katholischer Seite den Kreisen des griechischen Volks nahe zu kommen. Zum ersten Male wurde die griechische Bibel in die Volkssprache übersetzt. Im Jahre 1638 kam auf Kosten der holländischen Regierung die Übersetzung des Maximos Kalliupolites heraus. Der Heidelberger Katechismus erschien griechisch. Die Confessio Belgica wurde 1648 in prächtiger Ausstattung volksgriechisch gedruckt. Die Katholiken waren auf dem Gebiete noch rühriger. Sie schufen im 17. Jahrhundert eine grosse katholische Volks-

litteratur in der griechischen Vulgärsprache. Ich nenne hier z. B. die *Διδασκαλία χριστιανική* von dem Jesuiten Ledesma von 1609, die 1687 noch einmal erschien, und das gleichnamige Werk des Kapuziners Paulus Lagnius, das 1668 gedruckt wurde. In demselben Jahre kam des Letzteren *Ἐγχειρίδιον* heraus. Bedeutend sind auch die Werke des Neophytos Rhodinos *Ἄσκησις πνευματική* und *περὶ ἐξομολογήσεως*, beide von 1671. Die bekannten Schriften Bellarmins, die Doctrina Christiana und De mentis ascensione wurden mehrfach übersetzt, ebenso das berühmte Andachtsbuch des Aluisius v. Granata, Guia de pecadores, das unter dem Titel *Ὁδηγία τῶν ἁμαρτωλῶν* 1638 ersshien. Und so stark war die Einwirkung namentlich des Katholizismus, dass innerhalb der orthodoxen Kirche eine Reihe synkretistischer Theologen auftritt. So ist z. B. Nikolaos Bulgaris stark katholisch beeinflusst in seiner *Ἱερὰ κατήχησις* von 1681 und die *Ἁμαρτωλοῦ σωτηρία* des Agapios Landos von 1641, eines der bedeutendsten griechischen Andachtsbücher, hat eine Menge römischen Stoff verarbeitet. Das 17. Jahrhundert war das polemische Zeitalter der griechischen Kirche in besonderem Grade. Darum glaube ich das Recht zu haben, es als eine besondere Periode anzusehen, die von den anderen sich abhebt.

In der dritten Periode, die sich ungefähr mit dem 18. Jahrhundert deckt, dauert die Polemik fort, es tritt hier aber für alle drei Kirchen ein neuer Gegner auf, die Aufklärung. Dieser Umstand verändert das Bild einigermassen. Daneben macht die Bildung des griechischen Volks bedeutende Fortschritte, so dass in gewisser Weise von einer selbständigen Theologie der griechischen Kirche geredet werden kann. Da ich unten auf diese Thatsachen zu reden komme, will ich an dieser Stelle nicht weiter darauf eingehen. Jedenfalls wird man aus den Kundgebungen des Patriarchen Gregorius VI., die ich oben erwähnt und die diese Periode abschliessen, ein ganz bedeutendes Selbstgefühl sprechen hören. Die griechische Kirche hat die Feinde im Innern und Äussern ziemlich überwunden, sie ist im Innern erstarkt.

Wünschte ich auf diese Weise nachgewiesen zu haben, dass der Einfluss der abendländischen Kirchen auf der einen

Seite eine Entwicklung in der griechischen Kirche hervorgebracht hat, so erwähnte ich oben, dass eine andere Reihe von Einwirkungen auf die griechische Kirche erfolgt ist durch die abendländische Bildung im allgemeinen. Beide Reihen von Einwirkungen laufen häufig in einander, aber sie fordern gesonderte Darstellung. Ich möchte nachweisen, dass, wenn wir den abendländischen Einfluss nach dieser Seite hin betrachten, wir auch auf dieselben Perioden kommen, die sich uns oben auf die andere Weise ergeben haben. Damit möchte dann es noch begreiflicher werden, dass die angenommenen Perioden nicht Fiktionen sind.

Im 16. Jahrhundert ist ein weitergehender Einfluss der abendländischen Bildung, namentlich der philosophischen, für das griechische Volk nicht nachzuweisen. Einzelne unter den gelehrten Griechen verraten einen Anflug von philosophischer Schulung. Am Hof des Patriarchen Jeremias traktierten einige den Aristoteles, wie wir unten sehen werden. Doch hat dies keinen weitergehenden Eindruck gemacht. Das ändert sich im 17. Jahrhundert. In diesem Zeitraum wird die peripatetische Philosophie vom Abendlande her auf griechischem Boden neu erweckt. Wiederum ist es Italien, das hier die Vermittlung übernimmt. Einen Mann müssen wir da besonders nennen, der für die Verbreitung der aristotelischen Gedanken als Lehrer und Schriftsteller besonders thätig gewesen ist. Es ist Theophilos Korydalleus, über den am besten Gedeon in den *Χρονικὰ τῆς πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας* Konstantinopel 1883 und Ruelle in dem Annuaire de l'association pour l'encouragement des études grecques en France 1881 S. 192 ff. (mir unzugänglich) zu vergleichen sind. Korydalleus wurde geboren 1563 in Athen. Er bildete sich in Venedig und Padua. Durch den Einfluss des Kyrillos Lukaris kam er nach Konstantinopel, wo er etwa von 1621 bis 1639, doch mit Unterbrechungen, als Leiter der Patriarchatsschule wirkte. Im Jahre 1640 zum Metropoliten von Naupactus und Arta ernannt, verlor er bald diese Stellung wieder und starb 1646 arm in Athen. Die günstige Stimmung, die ihm Kyrillos Lukaris bewahrte und vielleicht manche ähnliche theologische Anschauung hat dem Korydalleus in den Augen seiner kirchlichgesinnten Zeitgenossen viel geschadet. Der

Verdacht der Ketzerei, in dem Theophilos bei Meletios Syrigos und Dositheos v. Jerusalem stand (vgl. des Letzteren *Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις Πατριαρχευσάντων*, Bukarest 1715 S. 1171) hat ihm auf lange Zeit auch die Anerkennung seiner Verdienste um die philosophische Bildung der Griechen geraubt. Nach alter und darum glaubhafter Überlieferung (bei Dositheos a. a. O. und Demetrios Prokopios in dessen *Σχεδίασμα* aus dem Jahre 1721 bei Fabr. Harl. Bibl. Graeca XI S. 526) war er Schüler des Caesar Cremonini. Nach diesen Zeugnissen hat er sogar die philosophischen Schriften dieses Italieners ins Griechische übersetzt. Ob das wahr ist, vermag ich nicht mit Sicherheit zu beurteilen. Ich habe die Schriften des Cremonini, soweit sie in der Göttinger Universitätsbibliothek vorhanden sind, mit dem, was mir nach dem Druck und Handschriftenkatalogen von Korydalleus bekannt geworden, verglichen und keine direkte Bestätigung der Behauptung gefunden. Höchstens könnte es fraglich sein, ob des Theophilos Schrift *Φυσικὴ ἀκρόασις κατ' Ἀριστοτέλη* eine Übersetzung der Schrift des Cremonini ist: Explanatio prooemii librorum Aristotelis de physico auditu, Patavii 1596, und ob des letzteren Werk De Coelo, Venetiis 1613 die Vorlage zu des Korydalleus Schrift *Εἰς τὴν περὶ οὐρανοῦ πραγμάτειαν* ist. Ausserdem haben beide eine Schrift über die Seele geschrieben. Jedenfalls deutet Dositheus an, dass Korydalleus dem Cremonini in seinen Ansichten nahe stand, wenn er bemerkt, dass beide Atheisten gewesen seien. Das geht wohl darauf, dass sie die Unsterblichkeit der Seele geleugnet hätten, was von Cremonini angenommen werden darf (Buhle, Geschichte der Philosophie, Göttingen 1800 Bd. 2 S. 589 ff.). Für uns kommt namentlich in Betracht, das Korydalleus die meisten Schriften des Aristoteles bearbeitet und in selbständiger Darstellung ins Griechische übertragen hat. Dass diese Bearbeitungen von den Griechen viel gelesen wurden, lässt sich aus den zahlreichen Handschriften derselben erkennen. Teilweise wurden sie auch in den Schulen gebraucht (Chassiotis, L'instruction publique chez les Grecs, Paris 1881 S. 97, ein Werk, das man auch sonst vergleichen möge). Mir sind von des Korydalleus Werken nur zwei zugänglich und zwar diejenigen, die bei den Griechen am meisten gebraucht

sind. Zuerst die grosse Logik des Theophilos, die den Titel führt: *Εἰς ἅπασαν τὴν λογικὴν τοῦ Ἀριστοτέλους ὑπομνήματα καὶ ζητήματα ὑπὸ τοῦ σοφωτάτου κυρίου κυρίου Θεοφίλου Κορυδαλέως ἐκτεθέντα, νῦν δὲ πρῶτον τύποις ἐκδοθέντα καὶ μεθ᾽ ὅσης οἷόντε ἦν τῆς ἀκριβείας διορθωθέντα, παρὰ Κυρίου Ἀλεξάνδρου Καγκελαρίου,* Venedig 1729 (Leipziger Universitätsbibliothek). In der Einleitung S. 1—80 richtet er sich an seine *φοιτηταί.* S. 81—132 enthält *σχολαστικαὶ σημειώσεις εἰς τὴν τοῦ Πορφυρίου Εἰσαγωγήν.* S. 133—291: *Ὑπόμνημα εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας.* S. 292—298: *Περὶ τῶν μετὰ τὰς κατηγορίας.* S. 299—361: *Εἰς τὸ περὶ ἑρμηνείας τοῦ Ἀριστοτέλους ὑπομνήματα.* S. 362—435: *Εἰς τὰ πρότερα Ἀναλυτικὰ προθεωρία.* S. 435—499: *Εἰς τὰ ὕστερα Ἀναλυτικά.* Korydalleus teilt die Logik in zwei Teile, einen allgemeinen und einen besonderen, *ὧν τὸ ἕτερον ἐστὶ κοινόν, τὸ δὲ ἴδιον. κοινὸν μὲν ἔστιν, ὃ τὸν ἐν γένει συλλογισμὸν καὶ τὰ πρὸς αὐτὸν συντείνοντα περιέχει. ἴδιον δέ, ὃ τὰ εἴδη τοῦ συλλογισμοῦ διακεκριμένως διδάσκει* (S. 77). Der erste Teil umfasst demnach die Lehre vom Begriff, vom Urteil und vom Schluss und behandelt die Bücher des Aristoteles *περὶ Κατηγοριῶν, περὶ Ἑρμηνείας* und die *πρότερα Ἀναλυτικά.* Der zweite Teil teilt sich ein nach den Arten der Schlüsse und behandelt *τὰ ὕστερα Ἀναλυτικά, τὴν τοπικὴν καὶ τοὺς σοφιστικοὺς ἐλέγχους* (S. 79). Allem voran wird die bekannte Schrift des Porphyrios gestellt, die nicht zur Logik gehört, sondern nur als Einleitung dient.

Meine Kenntnisse reichen nicht aus, nachzuweisen, wie weit Korydalleus ein selbständiger Kommentator des Aristoteles ist, nur das habe ich konstatieren können, dass er die *Ἐπιτομὴ λογικῆς* des Nikephoros Blemmydes vielfach benutzt hat. (Über diesen Mann Krumbacher, Gesch. der Byz. Litt.[2] S. 445 ff.) Er polemisiert auch vielfach gegen die Methode der „Neueren“, ohne dass ich erkennen kann, wen er dabei im Auge hat. Eine ganz ausserordentliche Verbreitung unter den Griechen hat auch die Rhetorik des Korydalleus gefunden. Sie ist zuerst herausgegeben von Nikodemus Metaxas 1625 in London als Anhang von des Korydalleus Schrift *περὶ ἐπιστολῶν* (Legrand[b] I, S. 194). Ich besitze eine Ausgabe von Venedig, 1786. Ein Abdruck findet sich bei Fabricius Bibl. Graeca Bd. XIII 1726

S. 648 ff. Auch in der Rhetorik will Korydalleus dem Aristoteles folgen. Ausdrücklich sagt er in der Einleitung: *ἡμεῖς καὶ τὸ σύντομον ἐπὶ τοῦ παρόντος καὶ τὸ εὐπαρακολούθητον διώκοντες, τὰ μὲν τῶν ἄλλων παρέντες ἃ περὶ αὐτῆς τῷ Ἀριστοτέλει ἔδοξεν (ὃν καὶ τοῦ λόγου ποδηγὸν ἐνστησόμεθα) διὰ βραχέων ὡς οἷόντε ἀναπτύξωμεν.*

Neben dem Korydalleus sind noch einige andere Aristoteliker zu nennen. Von den wenigsten sind aber die philosophischen Schriften gedruckt. Ich erwähne den auch sonst vorzüglich gebildeten Alexander Maurogordatos, geboren 1636 gestorben 1708, den Nikolaos Kursulas, gestorben 1652, die Brüder Lichudis, namentlich auch den Georgios Sugduris, der in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts lebte. Dieser ist mir näher bekannt geworden, weil seine Logik gedruckt vorliegt. Sie führt den Titel: *Εἰσαγωγὴ λογικὴ ἤτοι προδιοίκησις εἰς ἅπασαν τὴν λογικὴν μέθοδον τοῦ Ἀριστοτέλους, συντεθεῖσα μὲν παρὰ τοῦ Σοφωτάτου ἐν διδασκάλοις κυρίου Γεωργίου Σουγδουρῆ τοῦ ἐξ Ἰωαννίνων. Τύποις δὲ ἐκδοθεῖσα ὑπὸ Ἰωάννου Καρατζᾶ τοῦ ἐκ τῆς Λευκοσίας τῆς Κύπρου. Ἐν Βιέννῃ* 1792 (Göttinger Universitätsbibliothek). Er teilt die Logik ein in drei Teile nach den Thätigkeiten des *νοῦς*, nämlich Begriffe zu bilden, Urteile und Schlüsse. Danach bieten sich ihm die Überschriften der drei Teile: 1) *Περὶ τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν πρώτην τοῦ νοὸς ἐνέργειαν, ἤτοι περὶ ὅρων* (S. 4—46); 2) *Περὶ τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν Β΄ τοῦ νοὸς ἐνέργειαν* (S. 47—73); 3) *Περὶ τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν γ΄ τοῦ νοὸς ἐνέργειαν* (S. 74—108). Das Buch zeichnet sich durch Klarheit und Übersichtlichkeit aus.

Diese und andere Männer haben die peripatetische Philosophie im 17. Jahrhundert bei den Griechen zur herrschenden gemacht und sie popularisiert. So allgemein aber war die aristotelische Richtung acceptiert, dass Eugenios Bulgaris in der Einleitung zu seiner Logik (Leipzig 1766 S. 44) von seinen Vorgängern auf philosophischem Gebiet sagen kann: *Οἱ πάντες (ἢν ἕνα τυχὸν καὶ δεύτερον ἐξέλοις) τὴν αἵρεσιν Περιπατητικοί, καὶ τῆς Ἀριστοτέλους ἑνὸς φωνῆς ἠρτημένοι, οὐδὲν δὲ ὃ μὴ τῆς ἐκείνου φρενὸς εἴρηται ἐπιγέννημα, οὐδὲ τὸ τυχὸν προσιέμενοι ἐν τῷ φιλοσοφεῖν, οὔτε παλαιὸν οὔτε νεώτερον.* Daher ist diese Philosophie auch die kirchlich anerkannte. Und die kirch-

liche Theologie hat durch diese Verbindung eine grössere wissenschaftliche Festigkeit als im 16. Jahrhundert. So glauben wir auch durch diese Entwicklungsreihe nachweisen zu können, dass das 17. Jahrhundert als eine besondere Periode in der Geschichte der neugriechischen Theologie betrachtet werden muss.

Mit dem 18. Jahrhundert beginnt eine neue Periode auch für das Gebiet der allgemeinen, namentlich der philosophischen Bildung. Die neue Zeit kennzeichnet sich durch das Eindringen der abendländischen Aufklärung. Freilich ist offiziell die Aufklärung von den Organen der Kirche stets abgewiesen, aber dennoch sind die hervorragendsten Theologen fast gegen ihren Willen von der neuen Geistesrichtung erfasst. Wir können auch hier nur die hauptsächlichsten Daten geben.

Um es zunächst begreiflich zu finden, dass die Griechen für die neuen Ideen aufnahmefähig waren, muss man sich vergegenwärtigen, dass schon das 17. Jahrhundert ganz bedeutend in der Organisierung des höheren Schulwesens vorgearbeitet hat. Man hat es nicht mehr mit den Griechen zu thun, die Stephan Gerlach und Martin Crusius schildern. Im 18. Jahrhundert aber boten die Schule des Patriarchats, die auf dem Athos, die von Janina, Moschopolis in Epirus, Agrapha, Missolonghi, Athen, Dimitzana, Chios, Patmos, Smyrna, Kydonia und andere den jungen Leuten, die etwas lernen wollten, verhältnismässig gute Gelegenheit. Das Nähere hat bequem ausgeführt Chassiotis in dem schon genannten Werke. Neben den alten Klassikern und den bedeutendsten Kirchenvätern lehrte man dort Philosophie und Naturwissenschaften mit Mathematik. Hier konnte die Aufklärung Boden finden und sie hat ihn gefunden. Namentlich in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts nahm man auch mit Begeisterung die französischen freiheitlichen Ideen auf allen Gebieten an.

Der erste Theolog, von dem bekannt ist, dass er gegen die peripatetische Philosophie auftrat, ist Methodios Anthrakites, der im Anfang des 18. Jahrhunderts lebte. Am besten handelt von ihm Gedeon in der *Ἐκκλ. Ἀλ.* VIII S. 275 ff. Er war Schuldirektor in Kastoria. Nach der Tradition, die sich auf Sawiras zu stützen scheint, hat Methodios die Werke des Cartesius und des Malebranche ins Griechische übersetzt. Doch

muss man dieser Angabe zweifelnd gegenüberstehen, bis für sie haltbare Gründe angeführt werden. Von dem, was Methodios geschrieben hat, ist wohl überhaupt nichts auf die Nachwelt gekommen. Es existiert aber das Verdammungsurteil der Synode von Konstantinopel, das ihn im Jahre 1723 traf. Es ist dieselbe Synode, die an die englische Kirche das oben genannte Bekenntnis sandte. Sie steht auf der Grenze der alten und neuen Zeit. Das Urteil ist von Gedeon in einer besonderen Schrift herausgegeben, die den Titel führt: *Ἀνέκδοτος ἐγκύκλιος τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Ἱερεμίου* III, *νῦν πρῶτον ἐκδίδοντος Μανουὴλ Ι. Γεδεών* Konstantinopel 1872. Ein mir zugänglicher Abdruck findet sich in der *Ἐκκλ. Ἀλ.* II S. 495—500. Ausdrücklich wird dort gegen ihn ausgesagt, dass er ein *νέος φιλόσοφος* und *θεόλογος* sein wolle. In der Philosophie verneine er die peripatetische Richtung, in der Theologie verwerfe er die Bibel. Konkret heisst es dann: *ἀναιρεῖν πειρᾶται τὸ πλῆθος τῶν ὄντων καὶ τὰ αἰσθητὰ καὶ φαινόμενα, καὶ οὔτε σώματα οὔτε ποιότητας, οὔτε δυνάμεις, ἀλλ' οὐδὲ ὅλως αἰσθήσεις εἶναι ἀξιοῖ* (S. 497). In der Theologie sei er ein Schüler des Molinos. Als Ethiker sei er Anhänger des Epicur. Man kann aus diesen Ausdrücken zwar die Gedanken des Methodios nicht deutlich erkennen. Jedenfalls neigte er zu einem idealistischen Pantheismus und in der Theologie zur Mystik des Molinos. Als zweites hervorstechendes Beispiel nehmen wir den in der neueren griechischen Litteratur wohlbekannten *Χριστόδουλος Ἀκαρνάν*, der am Ende des 18. Jahrhunderts lebte. Zu seiner Beurteilung möge man vergleichen Sathas, *Μεσαιων. Βιβλ.* VII S. *σλρ'*, wo auch Stellen aus seinen Schriften abgedruckt sind. Er war Schüler des Eugenios Bulgaris, lebte und wirkte die letzten Jahre seines Lebens in Wien und Leipzig. Im Jahre 1793 wurde seine Lehre von der Kirche als Spinozismus, Atheismus und Auflösung aller Moral verdammt. Auch hier ist das Verdammungsurteil aufbewahrt. Der seltene Originaldruck der in meinem Besitz ist, führt den Titel: *Ὁ Ἐξωστρακισμὸς τοῦ Ἀσεβοῦς Χριστοδούλου τοῦ Μονοφθάλμου τοῦ ἐξ Ἀκαρνανίας* etc., Buda 1800. Der Herausgeber ist Demetrios Gobdelas. Das Urteil ist wieder abgedruckt von Gedeon in den *Διατάξεις* I, S. 291 ff. Von der Philosophie des Christodulos heisst es in

diesem Schriftstück, das sich durch seinen überaus heftigen Ton auszeichnet: *ἔπλασεν ὁ ἀθεώτατος μίαν οὐσίαν ἄπειρον ἀρχὴν τοῦ παντός, δανισθεὶς τὸ ἄπειρον τοῦτο ἀπὸ τὸν παλαιὸν Ἀναξίμανδρον τὸν Μιλήσιον, καὶ ἀπὸ τὸν νεώτερον Σπινόζαν, ὁποῦ φρονεῖ μίαν ἄπειρον οὐσίαν μὲ ἔκτασιν ὕλης πεπροικισμένην.* Aus der Substanz lasse Christodulos mit Spinoza die Welt und den Menschen hervorgehen, so dass der Mensch ein Teil Gottes sei. Jesum Christum halte er für einen blossen Menschen, die Jungfrau Maria für eine Frau wie alle Frauen, so wird die Theologie des Irrlehrers bezeichnet (Gedeon a. a. O. S. 281 f.). Von den gedruckten Schriften des Christodulos kenne ich nur die *Ἀληθὴς Πολιτική*, Venedig 1781 (in meinem Besitz). Es ist eine Übersetzung aus dem Französischen und enthält eine eudämonistische Moral auf katholischer Grundlage. Da der Übersetzer sich zu dem Inhalt des Buchs bekennt, wird er in der Ethik keinesfalls ein so hartes Urteil verdienen, wie das von seiner Kirche über ihn gesprochene. Er war ein Kind seiner Zeit. Seine Werke müssen aber in seinem Vaterland gern gelesen sein, sonst hätte man wohl nicht den Apparat des Disziplinarverfahrens gegen ihn in Bewegung gesetzt.

Ich habe bisher absichtlich für die Entwicklung des griechischen Geistes zwei Beispiele benutzt, die offenbar extreme Erscheinungen bezeichnen. Man würde völlig fehlgehen, wenn man meinte, die pantheistische Philosophie hätte viele Anhänger unter den Griechen gehabt, namentlich unter den Theologen der Zeit. Aber die Beispiele zeigen, wie sehr sich der Horizont der Griechen seit dem 17. Jahrhundert erweitert hat. Den rechten Massstab für den Einfluss der modernen Bildung auf die Griechen gewinnen wir erst, wenn wir nun noch ein Beispiel aus der Mitte zwischen den Extremen nehmen. Hier bietet sich uns ungesucht der grösste griechische Theologe des 18. Jahrhunderts dar, Eugenios Bulgaris. Er kommt darum besonders in Betracht, weil die tüchtigsten der griechischen Theologen der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts durch seine Schule gegangen sind.

Eugenios Bulgaris, geboren 1716 in Corfu, gestorben 1806 als Erzbischof a. D. von Cherson und Ekaterinoslaw, war Direktor der Athosakademie und später der Patriarchenschule in Con-

stantinopel (vgl. meinen demnächst erscheinenden Artikel in Herzog R.E.[3]). Er giebt über seine Stellung in der Philosophie und namentlich über sein Verhältnis zur modernen Bildung am besten Auskunft in den einleitenden Kapiteln seiner Logik, die unter dem Titel *Ἡ λογική, ἐκ παλαιῶν τε καὶ νεωτέρων συνερανισθεῖσα* und herausgegeben von Thomas Mandakasis bei Breitkopf in Leipzig 1766 erschien, 8° S. 586 (in meinem Besitz).

Eugenios ist bewussterweise kein Anhänger der peripatetischen Schule mehr. Er zollt der neueren Philosophie und dem Aufschwung der modernen Wissenschaften unbedingte Anerkennung, wenn er sagt: *Ἐξ ἐκείνου γὰρ ἡμῖν Γασσένδοι τε ὤφθησαν, καὶ Καρτέσιοι, καὶ Γαλλιλαῖοι, Νεύτωνές τε, καὶ Λειβνίτιοι, καὶ Οὐόλφιοι, καὶ οἱ ἄλλοι, δι' οὓς ἡ φιλοσοφία καθ' ἡμᾶς, εἴπερ ἀλλοτέποτε εἰς ἀκμὴν προαχθεῖσα, καὶ ἐκ δυνάμεως πορευομένη εἰς δύναμιν, πολλαῖς τε, καὶ καλαῖς εἰδήσεσι, καὶ ἐπινοίαις, καὶ τέχναις τὸν ἀνθρώπων κατεπλούτισε βίον, ὡς ὁ πᾶς αἰῶν μέχρι τοῦδε ἠγνόησεν* (S. 45). Er selbst bestimmt das Ziel aller Philosophie mit den Worten: *Πρόθεσις δὲ αὐτῷ* (dem Philosophen) *εἰς θήραν ἐξιέναι τὴν μὲν τοῦ ἀληθοῦς διὰ θεωρίας, τὴν δε τοῦ ἀγαθοῦ διὰ πράξεως* (S. 50). Er muss dabei aber sogleich vor den beiden grossen Abwegen in dem Streben nach Erkenntnis warnen, vor dem Dogmatismus und vor dem masslosen Skeptizismus. Er weiss nicht, ob die Dogmatiker mehr zu verwerfen sind, als die Skeptiker. Jene scheinen ihm wegen ihrer Vermessenheit zu verurteilen zu sein, denn sie gehen über das dem Menschen zugängliche Gebiet der Erkenntnis hinaus, diese fehlen darin, dass sie wegen ihrer Mutlosigkeit auch nicht das zu erkennen bestrebt sind, was möglich ist. Dennoch kann er sagen: *Δοκοῦσι δὲ οἱ πρῶτοι ἐμοὶ γοῦν ἀτοπώτεροι* (S. 51). Eugenios will die Extreme meiden, er will die Mittelstrasse gehen: *Ἀλλὰ γὰρ ἡμῖν ἀφισταμένοις τῶν ἀκροτήτων, τῆς μεσότητος ἁπανταχοῦ μὲν, οὐχ ἥκιστα δὲ κἀνταῦθα ἑκτέον. Καὶ οὔτε ἁπλῶς Δογματικὸν ἢ Δογματιστὴν τὸν φιλοσοφοῦντα ἀποδεκτέον, οὐθ' ὡς ἐπίπαν ἐν καταληψίᾳ παντελεῖ ἠλάσκοντα· Ἀμφότερον δὲ, ἐκ θατέρου δηλονότι τὴν κατὰ θάτερον ἀμετρίαν κωλύοντα* (S. 52). Er will keiner Partei angehören und meint nur so die Wahrheit finden zu können. *Μία λοιπὸν ἥδε μηχανὴ εἰς ἐπιτυχίαν*

τοῦ τέλους, μηδεμιᾷ ἰδίᾳ αἱρέσει προσανατεθέντα, τὰς πάσας ἐλευθέρως ἐκπεριελθεῖν, καὶ ἀφ'ἑκάστης τὸ ἐν αὐτῇ τοῦ ἀληθοῦς μόριον ἐμβριθῶς καὶ εὐσυλλογίστως ἀναλέξασθαι. Καὶ γὰρ εἰκὸς ἑκάστην ἐν τῷ μέρει καὶ ἀληθεῦσαι, καθάπερ δὲ οὐδεμίαν ἐλπὶς εὑρεῖν, ἐν μηδενὶ μηδαμῶς τοῦ ὀρθοῦ λόγου παρολισθαίνουσαν (S. 56). Bei diesen Grundsätzen muss sich Eugenios für den Eklektizismus entscheiden. Das will er sein, ἐκλεκτικὸς δὲ, οὐ κατὰ τοὺς Συμβιβαστὰς ἐκείνους καὶ Συναρμοστὰς ἐπιχειρήσαντας γενέσθαι μάτην τῶν ἀσυμβάτων Αἱρέσεων, κατὰ δὲ τοὺς ἀληθῶς τοιούτους, οἳ τὰ καλῶς φιλοσοφούμενα, ἐκ παντὸς καὶ Ἔθνους καὶ χρόνου καὶ ἐκ πάσης ἁπλῶς τῆς ὁπότε δὴ καὶ παρ' οἷς τισιν ἂν τύχοι ἀναδειχθείσης Αἱρέσεως προσιέμενοι τὰ μὴ καλῶς, μηδὲ ἀληθῶς, ὡς ἐκφυλά τε, καὶ νόθα φιλοσοφίας κυήματα εἰς Κυνόσαργες παραπέμπουσιν (S. 58). Ein solcher Philosoph wird ein ἰχνευτὴς sein τῆς ἀληθείας ἀκριβής, κριτής τε λόγου παντὸς ἀδέκαστος, καὶ διαιτητὴς πάσης ἐννοίας ἀπαράκρουστος, οὐδὲν ἕτερον τὸ φιλοσοφεῖν, ἢ τὸν λόγον ἀναζητεῖν, εἶναι ἡγούμενος. Φιλοσοφήσει δὲ τὸν τρόπον τοῦτον, πρῶτον μὲν, εἰ ἀλόγων δοξασμάτων καὶ ἀβασανίστων προλήψεων καὶ παθῶν παντοίων — ἀπηλλαγμένος προσήει, καθαρὸν ὡς οἷόντε καὶ ἀμιγὲς τὸ λογιστικὸν τῆς ψυχῆς παρεχόμενος καὶ ἀγράφῳ πινακίῳ ἀτεχνῶς ὅμοιον. — Δεύτερον δὲ ἐὰν οὐδενὶ ἐνδιδῷ οὐδόλως οὐδ' ἀκροάματι οὐδ' ἀναγνώσματι, οὐδ' οἰκείῳ εἰ τύχοι ἐπελθόντι διανοήματι, ὃ μὴ ἐναργῶς ἐννοεῖν, καὶ βεβαίως κατέχειν ἑαυτῷ συναισθάνοιτο (S. 58 bis 59). Sehe ich recht, so geht Eugenios in der Erkenntnistheorie auf Locke zurück, den er auch sonst in seiner Logik viel zitiert. Er erkennt angeborene Ideen nicht an, die Seele ist ihm eine unbeschriebene Tafel. In seiner Richtung auf den Eklektizismus freilich scheint er einen anderen Lehrer zu haben, nämlich den Franz Budde, den Hauptvertreter des Eklektizismus im vorigen Jahrhundert. Mit den Werken dieses Mannes ist Eugenios ebenfalls vertraut gewesen, wie man aus mehreren Zitaten sieht. Freilich hat er ihn persönlich nicht mehr gekannt. Buddeus starb 1729, während Eugenios erst 1750 nach Deutschland kam. Ausser Frage aber scheint mir die Abhängigkeit des Bulgaris von dem deutschen Philosophen, wenn man vergleicht, wie dieser seinen Eklektizismus in durchaus ähnlicher Weise begründet. Er sagt in seinen Elementa

Philosophiae instrumentalis, Halle 1703 I § XLII und XLIII. Oritur hinc eclectica philosophandi ratio, sola sapienti viro digna. — Eclectici autem nomine tituloque is demum dignus est, qui ex rerum ipsarum contemplatione principia accurate sibi format, ad quorum normam deinde eligat ea omnia, quae apud alios legit, assumens quae cum istis principiis conveniunt, quae cum illis conciliari nequeunt, respuens. Aber es kommt an dieser Stelle nicht näher darauf an, auf das Einzelne einzugehen, es kommt nur darauf an, nachzuweisen, dass der einflussreichste griechische Denker und Theolog im vorigen Jahrhundert von der Aufklärung beeinflusst ist, denn dies wollten wir ja nur darstellen. Es bedarf nur noch der Ausführung, wie Eugenios sich nun mit der Lehre seiner Kirche abfindet. Da stellt er nun den Grundsatz auf: *Ἡμῖν δὲ οὕτως ἀεὶ φιλοσοφεῖν πειρατέον, ὡς διὰ παντὸς καὶ ἐπὶ πᾶσιν αἱρεῖσθαι μὲν τὸ τῷ ὀρθῷ λόγῳ σύμφωνον, μηδὲν δὲ πρεσβεύειν τῆς ἀποκαλυφθείσης ἐν ταῖς Γραφαῖς ἀληθείας διάφωνον* (a. a. O. S. 62). Dies gelingt ihm durch die bekannte Scheidung in der Theologie: *Διττῆς γὰρ οὔσης τῆς θεολογίας τῆς μὲν φυσικῆς, οὕτω φᾶναι, δἰ ἧς ὑπὸ τοῦ κατὰ φύσιν λόγου χειραγωγούμενοι, διάτε τῶν κοινῶν λεγομένων ἐννοιῶν, καὶ τῆς καλλονῆς τῶν ὁρωμένων κατὰ τὸν Ἀπόστολον, εἰς τὸ νοεῖν τὰ ἀόρατα ἀναγόμεθα. τῆς δὲ ὑπερφυοῦς τε καὶ μυστικωτέρας ἣν ἐξ Ἀποκαλύψεως τῆς ἐν μόνοις τοῖς Ἱεροῖς Γράμμασι περιεχομένης, μυούμεθα, κἂν ταῖς ὑπὸ τῶν Θεοφορήτων Ἀνδρῶν πεπονημέναις πραγματείαις διεξοδικώτερον διδασκόμεθα. Ταύτην μὲν, ὡς κρείττονα λόγου οὖσαν καὶ ἐρεύνης ἐκτὸς, μὴ παντὸς, μηδὲ παντὶ κοινὴν εἶναι ὑπολαμβάνειν, ᾗπου ὀρθῶς ἔχειν καὶ ἡμῖν δοκεῖ* (S. 63). Demnach steht alles, was aus der Offenbarung stammt, die sich mit dem Inhalt der heiligen Schrift deckt, ausserhalb des durch die Vernunft Erreichbaren. Es kann nicht von der Philosophie bearbeitet werden und unterliegt deren Prüfung nicht. Dahin gehört der gesamte Inhalt der Dogmen, wie Eugenios weiter ausführt. Dagegen kann auch die Vernunft urteilen über Gott in der Schöpfung, über die Welt, das Wesen der Seele und deren Unsterblichkeit. Wenn auch auf diesem Gebiete Widerspruch eintritt, so entscheidet die Offenbarung. *Εἰδέπου λογος τις ἡμῖν ἀπαντήσειεν ἐκ τῶν φυσικωτέρων ἐννοιῶν, τοῖς ἀποῤῥή-*

τοις ἥκιστα σύμφωνος, τοῦτον τοῦ καταπετάσματος ἀποκλείσομεν καὶ ἔξω μένειν τῶν ἀδύτων κελεύσομεν (S. 67). Auf einen solchen Fall kommt Eugenios z. B., wenn er in seinem astronomischen Werke *Περὶ συστήματος τοῦ Παντός*, das 1805 in Wien erschien (in meinem Besitz) zu den verschiedenen Weltsystemen Stellung nehmen muss. Der Lehre des Ptolemäus kann er sich aus wissenschaftlichen Gründen nicht anschliessen. Dem Kopernikus kann er nicht folgen, weil dessen Aufstellungen den Worten der Bibel widersprechen. Er stimmt daher, wenn auch nicht unbedingt der vermittelnden Ansicht des Tycho Brahe zu und schliesst seine langen Auseinandersetzungen mit den Worten: *Εἰ γὰρ οὐχὶ τῇ φύσει ἀντίκειται, ὡς τὸ Πτολεμαϊκόν, οὐδὲ ταῖς ἱεραῖς Σελίσιν, ὡς τὸ Κοπερνικαῖον, τῇ δὲ Ἀστρονομίᾳ καθ' ἑαυτὸ μάλιστα συνᾷδον κατείληπται, εἰκότως ἄρα ἀμφοτέρων ἐκείνων ἐγκρίνεται προτιμώμενον* (S. 63). Den Widerspruch des kopernikanischen Systems gegen den Wortlaut der Bibel hat Eugenios S. 35 f. weitläufig nachgewiesen. Für die Übereinstimmung des Eugenios mit Buddeus auf diesem Gebiet ist es interessant, dass auch dieser dem Kopernikus nicht folgen kann. Er sagt in dem vierten Buch seines oben genannten Werkes, das dem Eugenios vielleicht auch den Titel zu seinem astronomischen Werke gegeben hat, da es überschrieben ist: „De systemate hujus universi corporibusque coelestibus“, Cap. I § 18 folgendes: Qui ergo systematis ptolemaici incommoda intelligunt et ob scripturae sacrae autoritatem copernicanum approbare religioni sibi ducunt, aliud eligunt, quod mediam velut viam inter haec tenet et Tychonem Brahaeum auctorem agnoscit.

Dies mag genügen, um die neue Denkweise zu kennzeichnen, die Eugenios in die allgemeine Bildung und die Theologie der Griechen im 18. Jahrhundert einführte. Der durch ihn angebahnte Fortschritt ist auf dem ganzen Gebiet der Theologie spürbar. Durch ihn ist der Geist der Kritik eingeführt für alle Gebiete der Theologie, soweit sie nicht direkt durch die Normen der Dogmen ein für alle Male festgelegt sind. Das gilt z. B. von dem Gebiet der Kirchengeschichte. Auf diesem hat Eugenios zwar wenig gearbeitet. Zu nennen ist aber des Eugenios *Ἑκατονταετηρὶς τῶν ἀπὸ Χριστοῦ Σωτῆρος*

2*

Ἐνανθρωπήσαντος ἡ πρώτη, Leipzig 1805 (in meinem Besitz), das erste Werk der neueren griechischen Kirche, das bei aller Abhängigkeit von der Tradition doch historischen Sinn verrät. Aus diesem Grunde ist es auch von der kirchlichen Reaktion in diesem Jahrhundert nicht günstig angesehen. Dass Eugenios und seine Schüler auch zu ihrer Zeit schon Widerspruch erfahren haben, soll hier nur erwähnt werden. Ich nenne nur den Athanasios Parios (Herzog[3] Band II S. 205), der jeden für einen Atheisten erklärte, der abendländische Bildung besass.

Mit dem Vorstehenden glaube ich nachgewiesen zu haben, dass man in der That von einer Entwicklung in der griechischen Kirche seit dem 16. Jahrhundert reden kann, und dass die Entwicklungsperioden etwa mit den Jahrhunderten zusammenfallen. Demnach können wir, wenn wir mit Zahlen diese Perioden abgrenzen, die Geschichte der neugriechischen Theologie etwa so abteilen.

Erste Periode, von 1500 bis etwa zum ersten Patriarchat des Kyrillos Lukaris im Jahre 1612.

Zweite Periode, von dem Auftreten des Kyrillos Lukaris bis etwa zur Synode von Konstantinopel im Jahre 1723 unter Jeremias III.

Dritte Periode, von dem Auftreten des Patriarchen Jeremias III. bis etwa zu den Erlassen des Patriarchen Gregor VI. gegen die Protestanten und Katholiken 1836—1838.

Vierte Periode, von dem Auftreten des Patriarchen Gregor VI. bis zur Gegenwart.

Wie ich oben (S. 1) bemerkte, ist nun ein kurzer Überblick über die Litteratur zu geben, die bis jetzt über unseren Gegenstand vorhanden ist.

Obwohl eine ausgeführte Geschichte der neugriechischen theologischen Litteratur bislang nicht existiert, so kann ich mich doch auf eine Reihe trefflicher Vorarbeiten stützen. Wir nennen zuerst, die von Abendländern herrühren und können uns dabei um so kürzer fassen, als die Werke meistens bekannt sind.

Für die ältere Zeit kommt in erster Linie in Betracht die Turcograecia des Martinus Crusius, Basel 1584. Zur Ergänzung des Werks ist heranzuziehen Stephan Gerlachs des

Älteren (türkisches) Tage-Buch, herausgegeben von seinem Enkel Samuel Gerlach, Frankfurt a. M. 1674. Stephan Gerlach, der von 1573—1578 deutscher Gesandtschaftsprediger in Konstantinopel war, ist ein zuverlässiger und scharfer Beobachter. Sein Urteil über die damalige griechische Kirche und ihre Vertreter ist fast immer zuverlässig. Aus der älteren Zeit findet man eine ausführliche Besprechung des Tagebuchs bei J. Beckmann, Litteratur der älteren Reisebeschreibungen, Stück 3, Göttingen 1808, S. 381 ff. In neuester Zeit ist es gewürdigt von E.Legrand in dem Recueil de textes et de traductions publié par les professeurs de l'école des langues orientales vivantes à l'occasion du VIII Congrès international des Orientalistes tenu à Stockholm 1889. Ein ziemlich umfangreicher handschriftlicher Nachlass des Martin Crusius, der noch manches Unbekannte aus der Zeit enthält, befindet sich in der Tübinger Universitätsbibliothek. Einige Bände habe ich selbst durchgesehen. Berichtet hat darüber Mystakides in seinem Aufsatz *Ὁ ἱερὸς κλῆρος κατὰ τὸν ιστ' αἰῶνα*, der in der *Εἰκοσιπενταετηρὶς τῆς Καθηγεσίας Κωνσταντίνου Σ. Κοντοῦ* Athen 1893 abgedruckt ist, und auch einiges daraus ediert. Weiteres findet man darüber in seinem Aufsatz, in der *Ἐκκλ. Ἀλ.* Jahrgang 14, S. 283 und Fortsetzungen. Aus einem Diarium des Stephan Gerlach veröffentlicht auch Heineccius in seinem bekannten Werke: Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche Leipzig 1711 einige Stücke. Es sind nach Beckmann a. a. O. S. 398 Teile einer Handschrift von Gerlachs Tagebuch, die mehr enthielt, als die von seinem Enkel 1674 veröffentlichte. Eine kurze Inhaltsübersicht giebt Heineccius im Anhang S. 16, wo die Teile beginnen, die er aus dem Diarium veröffentlicht. Das durch Samuel Gerlach veröffentlichte Tagebuch hat Heineccius, so viel ich sehe, nicht gekannt. Mit der durch Stephan Gerlach hervorgerufenen Litteratur hängt auch zusammen die Schrift des David Chyträus, Oratio de statu ecclesiarum hoc tempore in Graecia. Ich kenne die Ausgabe Frankfurt 1580. In seinem ebengenannten Werke giebt Heineccius auch einen Überblick über die gesamte Litteratur, die zu seiner Zeit über die griechische Kirche bedeutend erschien. Diese Angaben sind für seine Zeit höchst anerkennenswert, doch genügen sie

heutigen Ansprüchen nicht mehr. Wichtig für die ältere Litteratur sind auch die Werke des Leo Allatius, der bei seiner profunden Gelehrsamkeit in seinen Citaten eine Menge von Bruchstücken aus den älteren griechischen Autoren bekannt gemacht hat. Namentlich kommt hier in Betracht sein Werk De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione etc. Cöln 1648. Das abendländische Hauptwerk für die Biographien der griechischen Theologen, die Patriarchen gewesen sind, ist noch immer Michael Le Quien, Oriens Christianus Paris 1740. Unentbehrlich ist für das ganze Gebiet die Bibliotheca Graeca des Joh. Albert Fabricius, namentlich in der Bearbeitung von Harless, Hamburg 1790—1809. Hier findet man ein besonderes Litteraturverzeichnis (XI, S. 484 ff.) und treffliche Angaben über die einzelnen Schriftsteller mit meist zutreffender Angabe der Werke. Gute Dienste leisten für unseren Zweck häufig auch die grösseren Encyklopädien und Wörterbücher. Ich führe besonders an die Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste, begründet von Ersch und Gruber von 1818 an, Jöchers Gelehrtenlexikon mit seinen Fortsetzungen und die Biographie universelle. Wenig nutzbar ist M. Saxius, Onomasticon Litterarium, von dem ich die Ausgabe aus dem Jahre 1775 kenne. Auf abgeleitete Quellen geht, so weit ich Stichproben gemacht habe, zurück das Grosse vollständige Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste, Leipzig 1732—1751, 63 Bände. Für die Biographien der Griechen, die für Russland Bedeutung gewonnen haben, ist noch immer zu gebrauchen: Ph. Strahl, Das Gelehrte Russland, Leipzig 1828. Das Buch geht auf russische Quellen zurück, die bei uns selten zugänglich sind. J. M. Neale, History of the holy eastern Church 2 Bde., London 1847, ist zu benutzen für die Biographien der Patriarchen von Alexandrien. Den ersten Teil dieses Werkes, der den Titel hat: History of the eastern church, Part. I general introduction, London 1850, habe ich leider nicht zu Gesicht bekommen. Den Inhalt siehe bei Kattenbusch, Konfessionskunde S. 73. Die Entwicklung des Schulwesens bei den Griechen und die allgemeinen Bildungsverhältnisse sind übersichtlich und mit guten Quellenangaben dargestellt von G. Chassiotis L'instruction Publique chez les

Grecs depuis la Prise de Constantinople par les Turcs jusqu'à nos jours, Paris 1881. Mancherlei Auskünfte giebt im Einzelnen A. Pichler, Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident 2 Bde. 1864—1865. Brauchbar ist zuweilen Nicolai, Geschichte der Neugriechischen Litteratur, Leipzig 1876. Wertlos für unseren Zweck dagegen darf die Geschichte der Neugriechischen Litteratur von A. R. Rhangabé und Daniel Sanders, Leipzig 1884, genannt werden. Das Buch bringt sehr wenige und dazu noch teilweise verkehrte Nachrichten über unseren Gegenstand. Unzugänglich ist mir A. R. Rhangabé, Histoire littéraire de la Grèce moderne 2 vol., Paris 1877. Die bedeutendsten Werke zur Kenntnis unserer Sache hat die neueste Zeit hervorgebracht. Zum Verständnis der neugriechischen Theologie hat am meisten beigetragen F. Kattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde Band I, Die orthodoxe anatolische Kirche, Freiburg 1892. Am wichtigsten von allen Vorarbeiten ist für mich gewesen E. Legrand, Bibliographie Hellénique. Das Werk zerfällt in 2 Abteilungen. Die erste, die Bibliographie Hellénique ou description raisonneé des ouvrages publiés en grec par des Grecs aux XVe et XVIe siècle, Paris 1885, stellt in 2 starken Bänden das gesamte bibliographische Material des 15. und 16. Jahrhunderts dar, soweit es in diesen Jahrhunderten gedruckt ist. Der Verfasser hat eine umfassende und tiefgehende Kenntnis der Litteratur. Die reichhaltigen Bibliotheken von Paris und London namentlich haben ihm die genaueste Kenntnis der Ausgaben der in Frage kommenden Werke vermittelt. Dazu stellt Legrand in trefflicher Weise das biographische Material für viele neuere Griechen zusammen. Auch die Theologen sind dabei berücksichtigt. Die zweite Abteilung des Werks hat den Titel: Bibliographie Hellénique, ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dixseptième siècle, Paris 1894—96. Sie umfasst bis jetzt 4 Bände und giebt die Bibliographie für das 17. Jahrhundert. Der vierte Band bringt nur biographisches Material und ist für Kyrillos Lukaris besonders wichtig. Das dritte hervorragende Werk der neueren Zeit ist die Geschichte der byzantinischen Litteratur von Karl Krumbacher. Die erste Ausgabe erschien 1891, die zweite 1897. Die letztere zeichnet

sich dadurch besonders aus, dass in ihr auch die theologische Litteratur berücksichtigt ist. Sie ist von A. Ehrhard bearbeitet. Das Werk ist nicht allein wichtig für die Kenntnis des Zusammenhangs der modernen Litteratur mit der byzantinischen, das 16. Jahrhundert ist auch noch im einzelnen berücksichtigt. Sodann giebt es eine vorzügliche Litteraturübersicht, auf die ich nicht verfehle hier besonders zu verweisen. Zum Schluss will ich hier auf die Zeitschriften und periodischen Sammelwerke aufmerksam machen, die vielfach von Wichtigkeit sind. Es sind hier zu nennen die Bibliothèque grecque vulgaire, publiée par E. Legrand, bis jetzt 7 Bände, Paris 1880—1895, das Annuaire de l'association pour l'encouragement des études grecques en France, Paris 1867 ff. und die Collection de monuments pour servir à l'étude de la langue néohellénique par E. Legrand, Paris 1869 ff. Das Werk enthält allerdings vorwiegend profane Texte. Ebenfalls kommt in Betracht die Revue internationale de Théologie, Berne 1893 ff. Weiter bieten die Theologische Litteraturzeitung, herausgegeben von Harnack und Schürer und der Theologische Jahresbericht von Pünjer und A. Lipsius mancherlei Material für unseren Gegenstand. Auch darf nicht vergessen werden die von Krumbacher herausgegebene Byzantinische Zeitschrift, die seit 1892 erscheint. Endlich habe ich in der neu erscheinenden dritten Auflage von Herzogs Realencyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche 1896 ff. versucht die Biographien der wichtigsten griechischen Theologen zu geben.

Neben der abendländischen Litteratur giebt es auch eine ausgebreitete des Orients. Vor allen haben die Griechen selbst namentlich in diesem Jahrhundert mit Eifer und Erfolg sich mit der Geschichte ihrer Theologie seit dem 16. Jahrhundert befasst. Namentlich haben sie sich auf dem Gebiet der Biographie und der Bibliographie versucht. Auf die innere Entwicklung der Theologie haben sie allerdings weniger Wert gelegt.

Der erste, der, so viel ich weiss, den Versuch gemacht hat, die berühmteren Theologen seines Volks nach 1500 zusammenzustellen, ist der Patriarch Dositheos von Jerusalem († 1707). Er hat in seiner *Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευ-*

σάντων etc., die von seinem Nachfolger Chrysanthos in Bukarest 1715 herausgegeben wurde, S. 1179 f. ein Verzeichnis τῶν παρ' Ἕλλησι σοφῶν gegeben, das von der Zeit des Jeremias II. bis auf den Historiker Meletios von Athen († 1714) reicht. Er nennt im ganzen 34 Männer, grösstenteils Theologen und fügt auch einige ihrer Werke hinzu. Dositheos ist Parteimann, doch hat sein Verzeichnis für das 17. Jahrhundert immerhin Quellenwert. Der nächste nach Dositheos und von ihm abhängig ist Demetrios Prokopios, der im Auftrage des Fürsten Nikolaos Maurogordatos, dessen Sekretär er war, eine kurze, aber ziemlich reichhaltige Übersicht über die gelehrten Griechen, namentlich des 17. Jahrhunderts gegeben. Die Schrift datiert vom Juni 1721 und führt den Titel: Ἐπιτετμημένη ἐπαρίθμησις τῶν κατὰ τὸν παρελθόντα αἰῶνα λογίων Γραικῶν καὶ περί τινων ἐν τῷ νῦν αἰῶνι ἀνθούντων, zuerst gedruckt bei Fabricius Bibl. Gr. XI, 1722 S. 769 ff., ed. Harles. XI, S. 521 ff., wieder abgedruckt von Sathas, Μεσαιων. Βιβλ. III, S. 480 ff. Prokopios zählt 99 gelehrte Griechen in dem genannten Zeitraum. Die kurzen Biographien enthalten teilweise wertvolle Details. Auch zeichnet er sich vor Dositheos durch seinen ruhigen objektiven Ton aus. Als dritter in der Reihe ist zu nennen Eugenios Bulgaris, der in der geschichtlichen Einleitung zu seiner Logik, die 1766 bei Breitkopf in Leipzig erschien, die Philosophen der Griechen seit dem 16. Jahrhundert S. 41 ff. nennt. Da diese fast alle Theologen gewesen, so kommt das Verzeichnis auch für uns in Betracht. Die Urteile des Eugenios sind sachkundig und treffend. Ein grösseres Verzeichnis der bedeutenderen Griechen hat Caesarius Daponte († 1784) geliefert. Vgl. über diesen Mann Herzog R.E.[3] Bd. 4 S. 482 f. und meine Anzeige in der Theol. Litteraturzeitung 1893 Nr. 17. Das in Frage stehende Werk des Daponte führt den Titel: Κατάλογος ἱστορικὸς ἀξιόλογος τῶν καθ' ἡμᾶς χρηματισάντων ἐπισήμων Ρωμαίων καί τινων μεγάλων συμβεβηκότων καὶ ὑποθέσεων etc. und ist zuerst herausgegeben von Sathas in der Μεσ. Βιβλ. Bd. III S. 74 ff., dann von Erbiceanu in seinen Cronicarii Greci, Bukarest 1888. Das Werk kommt für die Jahre 1700—1784 in Betracht, auf die es sich allein erstrecken will. Daponte giebt viel Material, ist aber mit Vorsicht zu gebrauchen. Der

erste Grieche, der in umfassender Weise die Biographien seiner bedeutendsten Landsleute zusammenstellte, ist Georgios Johannes Sawiras (*Ζαβίρας*). Er starb 1804. Er war eigentlich Kaufmann, studierte noch in späterem Alter und bewegte sich als Schriftsteller auf vielen Gebieten. Seine *Νέα Ἑλλὰς ἢ ἑλληνικὸν θέατρον* ist, wie gesagt, die erste grössere griechische Arbeit auf unserem Gebiet. Es wurde herausgegeben von Georgios P. Kremos, Athen 1872. Auf 554 Seiten erhalten wir die Biographien aller gelehrten Griechen vom 15. Jahrhundert an. Das Werk ist mit grossem Fleisse gearbeitet. Alle zu Gebote stehenden Quellen, auch die abendländischen, sind benutzt. Es fehlte dem Sawiras aber doch wohl an der nötigen Vorbildung, um das sehr grosse Quellenmaterial genau zu sichten und zu bearbeiten. Infolgedessen finden sich manche Ungereimtheiten in dem Buch, worauf Legrand[a] I S. II hinweist. Man muss aber zur Rechtfertigung des wackeren Mannes bemerken, dass sehr viele Fehler und Unverständlichkeiten auf Rechnung der Handschrift kommen, die dem Herausgeber vorlag. und sodann sich erinnern, dass von dem Verfasser ausdrücklich bemerkt ist, das Vorliegende sei nur *τὸ πρῶτον σχέδιον, ὅθεν καὶ ἄμορφον καὶ ἀκαλλές* (S. 1). Etwas später als Sawiras schrieb der Patriarch Konstantios von Konstantinopel († 1859) seine Abhandlung: *Περὶ τῶν μετὰ τὴν ἅλωσιν ἐκ τοῦ κλήρου ἀρετῇ καὶ παιδείᾳ διαπρεψάντων*, die die Zeit bis auf 1836 umspannt. Sie ist veröffentlicht in den Werken des Konstantios, die von Th. M. Aristokles 1866 in Konstantinopel herausgegeben wurden, S. 144—163. Die Schrift ist zu kurz, um für unseren Zweck viel austragen zu können. Lediglich geschichtliches Interesse und keinen sachlichen Wert besitzt die Schrift des Joseph De-Kigalla, *Σχεδίασμα κατόπτρου τῆς Νεοελληνικῆς Φιλολογίας*, Hermupolis 1846. Es ist ein alphabetisch geordneter Katalog der berühmteren Griechen von 1550—1838. Bei einigen sind auch einige Werke genannt. Mehr Berücksichtigung verdienen die Biographien, die A. Papadopulos Bretos seiner unten zu nennenden *Νεοελληνικὴ Φιλολογία* I, Athen 1854 beigefügt hat. Die beste allgemeine biographische Arbeit seitens der Griechen ist noch immer die *Νεοελληνικὴ Φιλολογία* von Konstantinos N. Sathas (*Σάθας*), Athen 1868, obwohl

manche Angaben in dem Buch nicht mehr genügen. Es ist eine von der Athener Universität im Jahre 1867 gekrönte Preisschrift. Sathas beginnt mit dem 15. Jahrhundert und schliesst mit den Gelehrten, die um 1821 lebten. Der Verfasser hat eine grosse Belesenheit in der heimischen und abendländischen Litteratur. Das Buch ist darum auch als Fundort für die einschlagende Litteratur unschätzbar. Dass Sathas in Einzelheiten irrt, kann niemand verwundern, der selbst auf unserem noch sehr unsicheren Gebiet gearbeitet hat. Sein Urteil in der Theologie ist allerdings nicht zureichend. Sathas ist nicht Theologe. Vorzügliche Ergänzungen zu dem oben genannten Werke hat geliefert Andronikos K. Demetrakopulos in seinen *Προσθῆκαι καὶ Διορθώσεις εἰς τὴν Νεοελληνικὴν Φιλολογίαν Κωνσταντίνου Σάθα*, Leipzig 1871. Bei dem Gebrauch von Sathas ist Demetrakopulos stets zu vergleichen.

Damit schliessen die allgemeinen Werke biographischen Inhalts. Ich füge noch einige an, die auf speziellere Gebiete sich beschränken.

Ich nenne zuerst das ausgezeichnete Werk des Andreas Moustoxydes (*Μουστοξύδης*), das unter dem Namen *Ἑλληνομνήμων* bekannt geworden ist. Es ist eine Zeitschrift, die in unregelmässigen Zeiträumen erschien und zwar vom Januar 1843 bis 1853. Das Exemplar der Göttinger Universitätsbibliothek, das ich benutzte, führt den Titel: *Ἑλληνομήμων ἢ σύμμικτα Ἑλληνικὰ, σύγγραμμα περιοδικόν, συνταασσόμενον ὑπο***, ἐκδιδόμενον δὲ ὑπὸ Χ. Νικολαΐδου Φιλαδελφέως, Τόμος Α'*, Athen 1843. Das Exemplar enthält die sämtlichen 12 Lieferungen, die erschienen sind. Die letzte stammt aus dem Jahre 1853, nicht 1855, wie Legrand[a] I S. III bemerkt, dessen Exemplar nur 10 Lieferungen umfasst. Dass das Göttinger Exemplar vollständig ist, ergiebt sich aus der Bemerkung auf der Rückseite des Titels: *Ἐπελθούσης βιαίας διακοπῆς τὸ τελευταῖον φυλλάδιον ἔμεινεν ἡμίτελες.* Das Exemplar ist 712 Seiten stark. Der Hellenomnemon enthält eine Reihe von selbständigen Aufsätzen des Moustoxydes, meist biographischen Inhalts, wobei mancherlei sonst unbekannte Schriftstücke zur Veröffentlichung kommen. Der Zeit nach erstreckt sich der Inhalt auch auf die byzantinische Periode, und den Personen nach kommen bei weitem nicht

allein Theologen zur Besprechung. Stets aber sind die Artikel wissenschaftlich gehalten und mit guten Quellenangaben versehen. Auch Legrand[a] I S. IV urteilt sehr günstig über Moustoxydes. Ein ähnliches Werk schrieb der Sohn des eben Genannten, der im Unterschied von seinem Vater den Vornamen Michael führt unter dem Titel: *Ἱστορικῶν καὶ φιλολογικῶν Ἀναλέκτων T. πρῶτος Ἐν Κερκύρᾳ* 1872 (in meinem Besitz). Doch hat dies Werk bedeutend geringeren Umfang und enthält überwiegend Nichttheologisches. Für die Griechen, die Patriarchen gewesen sind, hat man die Patriarchenkataloge zu vergleichen, von denen es eine ganze Reihe giebt. Die Geschichte der Patriarchen von Jerusalem behandelt ausführlich Dositheos in seinem schon genannten Werk. Doch ist die Geschichte der Patriarchen mehr der äussere Rahmen für die äusserst heftige Polemik, die das Buch gegen die fremden Kirchen führt. Ein Exemplar des Buchs besitzt die Göttinger Universitätsbibliothek, ein anderes ist in meinem Besitz. Einen kurzen beachtbaren Katalog der Patriarchen von Antiochia giebt der schon genannte Patriarch Konstantios I. von Konstantinopel (vgl. seine schon genannten Werke S. 117—144). Über die Patriarchen von Konstantinopel hat das beste Werk geschrieben Manuel J. Gedeon (*Γεδεών*) unter dem Titel *Πατριαρχικοὶ Πίνακες*, bei Lorenz und Keil in Konstantinopel erschienen im Anfang des vorigen Jahrzehnts. Hier findet man auch Auskunft über die griechischen Vorarbeiten auf diesem Gebiet. Die Erlasse der ökumenischen Patriarchen hat derselbe Gedeon bequem zusammengestellt, soweit sie allgemeine Bedeutung haben, in den *Κανονικαὶ Διατάξεις* etc., Konstantinopel 1888 und 1889, 2 Bde. Die Theologen, die zugleich Lehrer gewesen sind, nennt in zuverlässiger Weise Matthäus K. Paranikas in seinem *Σχεδίασμα περὶ τῆς ἐν τῷ ἑλληνικῷ ἔθνει καταστάσεως τῶν γραμμάτων ἀπὸ ἁλώσεως Κωνσταντινουπόλεως μέχρι τῶν ἀρχῶν τῆς ἐνεστώσης ἑκατονταετηρίδος*, Konstantinopel 1867. Das Buch ist zugleich das griechische Hauptwerk über das Schulwesen, auf das sich auch Chassiotis in seinem oben genannten Werke vielfach stützt. Die Lehrer an der Patriarchenschule in Konstantinopel schildert M. J. Gedeon in seinen *Χρονικὰ τῆς πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας*, Konstantinopel 1883. Dazu ist auch der

Aufsatz des genannten Patriarchen Konstantios in seinen Werken S. 346—369 zu vergleichen. Doch genügt das Werk Gedeons für unseren Zweck. Über die Polemiker gegen die römische Kirche handelt ausführlich das Werk des oben genannten A. K. Demetrakopulos Graecia orthodoxa, Leipzig 1872. Es erstreckt sich auch auf die byzantinische Zeit. Nachrichten über die Griechen, die in Padua studiert haben, bringt Nikolaus Komnenus Papadopulos in seiner Historia Gymnasii Patavini, Venedig 1724 (Göttinger Universitätsbibliothek). Das Buch ist nach Legrand[a] I S. V ff. für die älteren Zeiten wenigstens sehr unzuverlässig. Die Biographien einer Reihe von Griechen aus den beiden letzten Jahrhunderten hat herausgegeben A. N. Goudas (*Γούδας*) in dem Werke: *Βίοι παράλληλοι τῶν ἐπὶ τῆς ἀναγεννήσεως τῆς Ἑλλάδος διαπρεψάντων ἀνδρῶν*, 8 Bde., 2. Auflage, Athen 1870—1876. Ich besitze und kenne nur den zweiten Band des Werkes, der die Männer zur Darstellung bringt, die sich auf dem Gebiet des Unterrichtswesens ausgezeichnet haben. Obwohl populär geschrieben, ist das Buch als Materialiensammlung wenigstens sehr brauchbar. Endlich sind auch die bedeutendsten der Griechen vielfach nach ihrer vaterländischen Abstammung oder Zugehörigkeit zusammengestellt. Dahin gehören z. B. die *Φιλολογικὰ ἀνάλεκτα Ζακύνθου* von Nikolaos Katramis (*Κατράμης*) Zakynth 1880, ein wertvolles Werk, und die Zusammenstellung der Biographien aller bedeutenden Griechen, die aus Trapezunt und Umgegend stammen von E. Th. Kyriakidis (*Κυριακίδης*), Athen 1897; das letztere habe ich in der Theologischen Litteraturzeitung von 1898 Nr. 11 angezeigt. Eine ältere Arbeit ist: *Βιογραφίαι τῶν ἐνδόξων ἀνδρῶν τῆς Κεφαλληνίας ὑπὸ Ἀνθίμου Μαζαράκη*, Venedig 1843 (mir unbekannt). Die Gelehrten vom Athos lernt man kennen aus des M. J. Gedeon Werk: *Ὁ Ἄθως*, Konstantinopel 1885. Zweifelhaften Wert haben die Lebensbeschreibungen, die sich in den sogenannten Akoluthien und anderen liturgischen Werken finden. Sie gehören der Hagiographie an und sind nur mit der grössten Vorsicht zu benutzen.

An die Arbeiten aus dem biographischen Gebiet mögen sich die bibliographischen Werke reihen. Doch bemerke ich, dass die meisten Bücher der ersteren Art auch bibliographisches

Material darbieten. Zuerst ist zu nennen Andreas Papadopulos Bretos (*Βρετός*), den wir schon oben erwähnten. Er hat geschrieben den Catalogue des livres imprimés en grec moderne ou en grec ancien par des Grècs depuis la chute de Constantinople jusqu'à 1821, Athen 1845. Diese mir unbekannte Arbeit wurde dann vermehrt herausgegeben unter dem Titel: *Νεοελληνική Φιλολογία* etc., 2 Bde., Athen 1854 und 1857. Der erste Band enthält die Bibliographie der theologischen Werke. Das Werk ist längst überholt durch die oben genannten Werke von E. Legrand auf diesem Gebiet. Wichtig ist es aber noch für die Zeiten, die Legrand noch nicht bearbeitet hat; also für die Zeit von 1700 an. Die Bibliographie des 19. Jahrhundert hat bearbeitet K. Xanthopulos in seiner *Συνοπτική ἔκθεσις τῆν πνευματικῆς ἀναπτύξεως τῶν νεωτέρων Ἑλλήνων ἀπὸ τῆς ἀναγεννήσεως αὐτῶν μέχρι τοῦδε*, Konstantinopel 1880. Obwohl die Titel der Bücher nicht selten ungenügend bezeichnet sind, kann man das Buch zur Orientierung wohl brauchen. Wichtige Dienste für die Bibliographie leisten auch die Verkaufskataloge von Buchhändlern und anderen Spekulanten. Der Buchhändler N. Glykys (*Γλυκύς*) veröffentlichte bereits 1820 einen *Κατάλογος περιέχων πλεῖστα παλαιὰ καὶ σπάνια βιβλία ἑλληνικὰ καὶ ἑλλην-λατινικὰ ἐν διαφόροις τόποις ἐκδοθέντα* S. 84 (mir unbekannt). Legrand[a] I S. X erwähnt drei Kataloge von seltenen Büchern aus den Jahren 1863, 1864 und 1869 von Paul Lambros in Athen. Zu nennen sind auch die Kataloge der griechischen Druckerei Phönix in Venedig und z. B. die Verkaufskataloge der Gebrüder De Pasta und Seïtanides in Konstantinopel. Man ist für unser Gebiet eben teilweise noch auf sehr unvollkommene Hilfsmittel angewiesen.

Von allgemeingeschichtlichen Werken nenne ich nur zwei, zuerst: A. Komnenos Ypsilantis *Ἐκκλησιαστικῶν καὶ Πολιτικῶν βιβλία δώδεκα*, von denen das achte, neunte und zehnte mit der Näherbezeichnung *Τὰ μετὰ τὴν ἅλωσιν* der Archimandrit Germanos Aphthonios 1870 in Konstantinopel herausgegeben hat (auch in der Göttinger Universitätsbibliothek). Ypsilantis lebte um die Wende des vorigen Jahrhunderts. Sein Buch ist eine Chronik der wichtigsten politischen und kirchlichen Ereignisse. Das bedeutendste neuere Werk ist K. Paparrhegopulos,

Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ ἔθνους, 2. Aufl., 5 Bde., Athen 1887 bis 1888.

Endlich mögen hier noch berücksichtigt werden einige griechische Zeitschriften, da die Zeitschriften teilweise reiche Fundgruben für unseren Gegenstand sind. Die berühmteste der älteren ist die *Πανδώρα, σύγγραμμα περιοδικόν, ἐκδιδόμενον δὶς τοῦ μηνός*. Erschienen sind, so viel ich weiss, 22 Bände, Athen 1850—1872. Ich besitze nur einen Band. Wo ein vollständiges Exemplar zu finden ist, kann ich nicht sagen. Sehr wichtig ist die *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, σύγγραμμα ἐκδιδόμενον ἑβδομαδιαίως*. Der erste Band umfasst das Jahr vom 1. Oktober 1880 bis dahin 1881. Die Zeitschrift erscheint in ununterbrochener Reihenfolge bis heute. Die Jahrgänge 1885 bis 1887 sind in Oktav gedruckt, die anderen in Folio. Die *Ἐκκλ. Ἀλ.* ist das Organ des ökumenischen Patriarchats. Namentlich die älteren Jahrgänge bieten dabei eine Fülle von Material für unseren Gegenstand. Besonders wichtig sind die Artikel von M. J. Gedeon. Gute Artikel enthält auch die Zeitschrift *Σωτήρ*, die in Athen monatlich erscheint, und zwar seit 1877. Dagegen bietet wenig Ausbeute der *Εὐαγγελικὸς Κήρυξ*, von dem seit 1857 in Athen, so viel ich weiss, 11 Bände erschienen sind. Von nicht theologischen Zeitschriften erwähne ich noch die Publikationen des *Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος* in Konstantinopel. Es sind bis jetzt 25 Bände erschienen. Über die ersten 13 Bände ist ein Inhaltsverzeichnis bei Keil in Konstantinopel herausgekommen. Endlich bringt viel Material das *Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος*, Athen 1883 ff. Andere Zeitschriften nennt noch Krumbacher, Gesch. d. Byz. Lit. S. 1143. Doch soll auch dies Verzeichnis nicht vollzählig sein. Die Publikation in Zeitschriften der mannigfachsten Art ist bei den Griechen sehr beliebt. Denn der mangelhaft organisierte Buchhandel und das geringe Interesse des Publikums an wissenschaftlichen Arbeiten macht es den Schriftstellern in Griechenland sehr schwer, selbständige Werke herauszugeben.

Im Zusammenhange mit den Zeitschriften weise ich auch auf die periodischen Sammelwerke hin, die für uns Bedeutung haben. Es ist vor allem die *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*, die der

oben genannte Sathas herausgiebt, seit 1872 bis jetzt 7 Bände. Es sind in diesem Werke sowohl die Einleitungen, als auch manche Texte von Bedeutung. Seit 1891 giebt A. Papadopulos Kerameus ebenfalls ein wichtiges Sammelwerk heraus, die *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*, das in Petersburg im Auftrage des russischen Palästinavereins erscheint. Da ich den russischen Palästinaverein hier erwähne, so sei auch zugleich auf die grosse Reihe der Publikationen verwiesen, die in seinem Auftrage erschienen und meistens einen Inhalt haben, der sich direkt auf das heilige Land bezieht. Es findet sich hier auch manche Arbeit, die für uns von Interesse ist. Ein Verzeichnis dieser Veröffentlichungen findet sich in den antiquarischen Katalogen des Buchhändlers Harassowitz in Leipzig, die Byzantinistik enthalten.

Ausser den Griechen haben neuerdings auch die Russen eifrig auf dem Gebiet der neueren griechischen Kirche gearbeitet. Ich erwähnte eben schon die Thätigkeit des russischen Palästinavereins. Leider ist die sonstige Litteratur sehr schwer zugänglich und durchgehends in russischer Sprache geschrieben, die ich nicht verstehe. Was mir von der russischen Speziallitteratur bekannt geworden, führe ich an den betreffenden Stellen an. Hier nenne ich wenigstens ein Werk, das von Bedeutung sein kann: A. Lebedev, Die Geschichte der griechisch-orientalischen Kirche unter der Herrschaft der Türken, vom Falle Konstantinopels an bis zur gegenwärtigen Zeit, I. Band, Sergiev Posad 1896 (vgl. Byzantinische Zeitschrift, Bd. VI, S. 461). Im übrigen glaube ich auch ohne Kenntnis der russischen Litteratur die neugriechische Theologie bearbeiten zu können, da das, was an Litteraturerzeugnissen vorliegt, durch die Griechen und namentlich Legrand hinreichend bekannt ist. Es würde sich demnach wesentlich um die Beurteilung der Litteratur seitens der Russen handeln. Mit dieser mich auseinanderzusetzen, kann nicht in Frage kommen, da die Beurteilung eine prinzipiell verschiedene sein wird.

Die theologische Litteratur der griechischen Kirche im 16. Jahrhundert.

Die Litteratur des 16. Jahrhunderts soll hier nur zu dem Zweck kurz gekennzeichnet werden, damit ich das Schema begründe, in welchem ich sie im folgenden behandle. Man vergleiche dazu, was ich oben in der Einleitung bereits ausgeführt habe. Zwei Drittel des Jahrhunderts vergehen, ohne dass eine nähere Berührung mit dem Abendlande zustande kommt. Es ist eine Stille in der litterarischen Produktion. In diesen Jahrzehnten wächst namentlich nur ein Zweig aus, die Erbauungslitteratur, die wesentlich sich der Volkssprache bedient. Daneben bemächtigt sich die Kirche der Buchdruckerkunst, um die alten liturgischen Werke der Väter der Geistlichkeit und dem Volke zugänglich zu machen. Auch einzelne Teile der Bibel werden herausgegeben, vorwiegend zu kirchlichem Gebrauch. Ebenfalls für die Praxis wird das Kirchenrecht von einigen Theologen bearbeitet. Die systematische Litteratur hat aber nie ganz geruht. Der Kampf gegen die fremden Kirchen ist ein altes Erbteil der Vergangenheit. Doch erst am Ende des Jahrhunderts wird die systematische Theologie neu belebt. Versuche, die Geschichte der Kirche zu behandeln, treten ebenfalls erst später auf, auch da nur in dürftiger Form. In der Exegese ist überhaupt nichts produziert, dagegen beginnt man am Ende des Jahrhunderts den Vätern der Kirche die Auf-

merksamkeit zuzuwenden, dass man sie auch durch den Druck bekannt zu machen sucht.

Wir ordnen den Stoff nach der Wichtigkeit des Einzelnen und handeln: I. von der systematischen Theologie, in die wir Dogmatik, Ethik und Polemik einordnen. II. von der Erbauungslitteratur. III. von der liturgischen Litteratur. IV. von den Ausgaben der Bibel. V. von der kirchengeschichtlichen Litteratur. VI. vom Kirchenrecht. VII. von den Ausgaben der Väter.

Erstes Kapitel.

Von der systematischen Theologie.

In der systematischen Theologie nimmt die Polemik die Hauptstelle ein. Den Kampf gegen die römische Kirche hat man vom Mittelalter übernommen. Er wird am Ende des Jahrhunderts mächtig angeregt durch den Einfluss, den das wiedereröffnete Collegium Graecum in Rom gewann und durch das Vordringen der Jesuiten. Dazu kommt die Polemik gegen den Protestantismus. Vereinzelte Äusserungen gegen das Luthertum finden sich schon um die Mitte des Jahrhunderts, doch war die Stimmung damals vorwiegend freundlich. Man meinte in den Lutheranern Bundesgenossen gegen Rom zu finden. Am Ende des Jahrhunderts schlug die Stimmung um. Die Verhandlungen des Jeremias II. mit den Tübinger Lutheranern zeigten, dass keine Verbindung zwischen der orthodoxen Kirche uud der lutherischen möglich war. Neben der Polemik gegen die fremden Kirchen läuft die Abwehr gegen die Ketzer im eigenen Lager, namentlich gegen die Anhänger des Joannikios Kartanos. Positive Darlegungen der orthodoxen Lehre oder wenigstens solche, in denen die Polemik Nebensache ist, finden sich wenig oder gar nicht. Doch zeigen sich einige Monographien. In derselben Weise wie die Dogmatik ist die Ethik behandelt. Auch hier wiegt die Polemik vor. Doch finden

sich auch hier kleinere Abhandlungen ohne den Zweck der Abwehr.

Wir lassen nun die einzelnen Schriftsteller, die hierher gehören, chronologisch geordnet folgen, indem wir eine kurze Biographie voranschicken und danach ihre Werke nennen und besprechen.

I. Manuel Corinthios.

Litteratur: Orientierend: M. Treu in der Byz. Zeitschr. V, S. 538 ff. Crusius, Turcograecia S. 90. 146. Leo Allatius, De Georgiis, Fabr. B. G. 1721, X, S. 751. 755. 511. De perp. Cons. S. 983. 525. Sawiras S. 437. Sathas *N. Φ.* S. 123. Demetracopulos *Π. Δ.* S. 7. 10. Hellenomnemon S. 313 f. Papadopulos, Hell. Syll. XVII S. 51. Gedeon, Chronika S. 36. *Ἐκκλ. Ἀλ.* IX S. 237. Legrand[a] I S. CVI. Seine Werke am besten bei Gedeon in den Chronika.

Trotz der verhältnismässig grossen Litteratur über den Manuel, ist mit völliger Sicherheit weniges über ihn zu ermitteln. Er ist nicht zu verwechseln mit einem Manuel, der im 15. Jahrhundert lebte. Nach Theodosios Zygomalas (Turcograecia S. 90) und Manuel Malaxos (Turcograecia S. 146) lebte unser Manuel Corinthios unter den Patriarchen Pachomios I. als dieser zum zweiten Male regierte (1505—1514), Theoleptos I. (1514—1520) und unter Jeremias I. (1520—1522, 1523 oder 24—1537 und 1537—1545). Der Patriarch Constantios (Werke S. 348) setzt seinen Tod in das Jahr 1551, ihm folgen Demetracopulos, Graecia orth. S. 122 und A. Ehrhard, Byz. Litt. S. 122. Den Grund dafür erkenne ich nicht. Manuel stammte aus dem Peloponnes und war Schüler des Matthäos Kamariota. Er bekleidete das Amt eines *μέγας ῥήτωρ* und danach eines *σκευοφύλαξ* an der grossen Kirche in Konstantinopel. Er kommt in Betracht als Systematiker, als Hymnologe und auf dem Gebiet des Kirchenrechts.

Von seinen dogmatischen Schriften, deren Gedeon (Chronika S. 42) mehrere nennt, ist herausgegeben:

1) der polemische Brief an den Predigermönch Franciscus, der die Aufschrift hat: *Μανουὴλ ὁ μέγας ῥήτωρ τῆς Μεγάλης ἐκ-*

κλησίας φρὰ Φραντζέσκῳ τῷ περδικατόρῳ ἐκ παλαιᾶς Ῥώμης χαίρειν. Dieser Brief ist zuerst, aber unvollständig herausgegeben von Le Moyne in den Varia Sacra 1685, tom. I und danach in der Patr. Gr. von Migne B. 140 C. 469 f. Vollständig edierte ihn zuerst Gedeon in der *'Εκκλ. 'Αλ.* IX, S. 237 ff., danach der russische Archimandrit Arsenius (Byz. Zeitschr. IV S. 371 Anm.).

Der Brief enthält die Antwort des Manuel auf 10 Thesen des Franciscus, die unter der Überschrift: *Ῥήματα καὶ λόγοι τοῦ φρὰ Φραντζέσκου καθὼς ἐκεῖνος ἔγραψε πρὸς Μανουὴλ τὸν μέγαν ῥήτορα τῆς Μεγάλης 'Εκκλησίας,* ebenfalls bei Gedeon a. a. O. angeführt sind. Die Thesen und darum auch die Antwort des Manuel beziehen sich auf die bekannten Differenzen der griechischen und römischen Kirche. Es sind die Fragen nach dem Ausgang des h. Geistes, nach den *ἄζυμα,* dem Fegfeuer, dem Primat des Papstes, dem Taufritus, der Berechtigung der Ehescheidung u. a. Manuel schreibt aus der vollen Überzeugung von der Richtigkeit der orthodoxen Lehre. Die überlieferten Mittel der Polemik benutzt er geschickt. Die abweichenden Meinungen seines Gegners sieht er in dessen bösem Willen und seiner Unwissenheit begründet.

2) Die Abhandlung *Περὶ Μάρκου 'Εφέσου καὶ τῆς ἐν Φλωρεντίᾳ συνόδου καὶ κατὰ Γεμιστοῦ καὶ Βεσσαρίωνος,* wie sie bei Gedeon betitelt ist, scheint nach der Angabe in der Byz. Zeitschr. IV, 371 ebenfalls von dem Archimandriten Arsenius herausgegeben zu sein. (Mir unzugänglich.)

3) Aus einer anderen Schrift gegen Plethon, die nach Gedeon den Titel führt *Κατὰ τοῦ περὶ ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος πληθωνικοῦ συγγράμματος* scheint Leo Allatius, De Georgiis Fabr. B. Gr. X S. 751. 755 einige Stellen anzuführen, die bekunden, dass Manuel die Verteidigung des griechischen Dogmas durch den heidnischen Platoniker für eine Spottschrift hielt. Es ist mir fraglich, ob die unter 2 und 3 genannten Schriften nicht auf den Manuel des 15. Jahrhunderts zurückgehen, der als Patr. von Konstantinopel mit dem Namen Maximos III. etwa bis 1482 regierte. So vermutet mit anderen auch Treu a. a. O.

4) Arsenius schreibt mit Sathas u. a. dem Manuel noch eine weitere dogmatische Schrift zu, die den Titel hat: *Μανουὴλ*

τοῦ μεγάλου ῥήτορος λόγος ἀποδεικτικός· πότε τεθέωται ἡ τοῦ Κυρίου σὰρξ καὶ πῶς νοητέον „δεδόξασται". Der Archimandrit Arsenius hat auch diese Schrift veröffentlicht. Sie liegt mir in einem Separatabdruck aus dem Jahre 1890 vor. Es ist die Antwort an einen Freund, der ihm die Frage vorgelegt hatte, wann das Fleisch Christi vergottet und wann es als verherrlicht anzusehen sei. Manuel antwortet, vergottet sei das Fleisch schon mit der Empfängnis und beweist dies dogmatisch, indem er darauf hinweist, dass bei anderen Annahmen die Einheit der Person Christi Schaden litte. Aber auch die griechischen Väter, namentlich Johannes Damascenus und sogar der Philosoph Aristoteles muss mit seiner Metaphysik dafür zeugen. Die Verklärung der *σάρξ* Christi will Manuel sich allmählich vollziehen lassen und nimmt als Endpunkt die Auferstehung an. Die Schrift ist ohne rhetorische Überlastung geschrieben und macht einen ernsten, frommen Eindruck. Polemische Anspielungen kommen nur nebensächlich vor.

5) Als Inedita nennt Gedeon noch die Schrift: *Εἰς δύο συλλογισμοὺς λατινικοὺς περὶ ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος* und die: *Κατὰ τοῦ καθαρτηρίου πυρός*, die sich handschriftlich in der Pariser Nationalbibliothek befinden sollen. Sathas kennt nach Paranikas Schediasma eine weitere Schrift *περὶ τοῦ θεαρχικοῦ πνεύματος*.

II. Janos Laskaris.

Litteratur: Es genügt hier hinzuweisen auf Fabr. Bibl. Gr. ed. Harl. XI S. 646 f., Sathas *N. Φ.* S. 113 ff. und namentlich auf Legrand[a] I S. CXXXIff., der eine gute Biographie gegeben hat.

Janos Laskaris wurde geboren um 1445 in Konstantinopel, er stammte aus Rhyndacus in Kleinasien und gehört zu der vornehmen Familie der Laskaris. Er ist bekannt als bedeutender Gelehrter, Humanist, Handschriftenkäufer und Politiker am Hof der Mediceer in Florenz und Rom. Er starb 1535. Weiterer Angaben bedarf es nicht, da Laskaris als Theolog nur geringe Bedeutung hat. Von seinen Werken ist, so viel ich habe ergründen können, nichts gedruckt.

Auf dem Gebiet der systematischen Theologie sind einige Arbeiten von ihm namhaft zu machen, von denen aber auch nicht einmal feststeht, welcher Art sie gewesen, ob sie ein Werk ausgemacht haben und dergleichen. Fabricius-Harless und nach diesem Sathas nennen, gestützt auf Comnenus, Praenotiones Mystagogicae (mir unzugänglich) folgende Schriften: Defensio rituum Graecorum; De dignitate sacerdotum; De ordinatione Graecorum; De sacramento Graecorum; de LXX interpretibus. Ein Näheres kann ich nicht hinzufügen.

III. Pachomios Rhusanos.

Litteratur: Sathas *N. Φ.* S. 150. Demetracopulos *Π. Δ.* S. 12. Philetas, *Περὶ Ἰωαννικίου Καρτάνου, Δαμασκηνοῦ τοῦ Στουδίτου καὶ Παχωμίου Ρουζανοῦ. Ἐν Κερκύρᾳ* 1847. Katramis, *Φιλολογικὰ Ἀνάλεκτα Ζακύνθου, Ἐν Ζακύνθῳ* 1880 S. 231 ff. M. J. Gedeon, *Ἐκκλ. Ἀλ.* III, S. 778. Legrand[a] I, S. 231 ff. Krumbacher, Gesch. d. Byz. Litt.[2] S. 593. Am besten Hellenomnemon S. 631—712 und 442 ff. Über sein Testament: Atti del R. istitutu Veneto di scienze, lettere ed arti Ser. VII, tom. VI, S. 903—910. Seine Werke sind genannt bei Sathas und Moustoxydes in Hellenomnemon. Die Mehrzahl der gedruckten bei Mingarelli, Graeci codices manu scripti apud Nanios patr. Ven. asservati. Bononiae 1784, dieselben bei Migne, Pr. Gr. B. 98. C. 1333—1360, teilweise auch bei Gedeon, Hellenomnemon und Legrand. Im Hellenomnemon treten 14 bis dahin unbekannte Briefe hinzu. Einiges andere führe ich unten an.

Pachomius Rhusanos oder Rhusianos war der Sohn des späteren Kathegumenos des Klosters *τῆς Κυρίας ἡμῶν τῶν Στροφάδων* auf Zante, mit Namen Joakim. Er wurde geboren im Jahre 1510, wie er selbst in einem von ihm geschriebenen Kodex sagt, der sich jetzt in dem *Ὑπούργειον τῶν ἐκκλησιαστικῶν* auf Zante befindet (Sathas, *Τουρκοκρατουμένη Ἑλλάς* 1869, S. 123). Er war Mönch und gehörte verschiedenen Klöstern an, dem des St. Georg auf Zante, Klöstern auf dem Athos und auf Lesbos. Er hat wahrscheinlich auch das heilige Land besucht und das Abendland in Venedig kennen gelernt. Sein Leben

war ein ruheloses. Den Lebensunterhalt hat er sich namentlich als Knabenlehrer erworben. Er starb in St. Georg auf Zante, höchst wahrscheinlich 1553. Er ist der gebildeteste griechische Theologe des 16. Jahrhunderts bis auf die Zeit des Jeremias II. Denn er besitzt eine gute klassische Schulung, kennt die griechischen Volksdialekte vortrefflich, ist in der Bibel und in den Vätern wohlbewandert und zeigt überall, wo er sich äussert, ein sicheres Urteil, das ohne Vorurteile auf die Sache gerichtet ist. Die Orthodoxie verficht er leidenschaftlich und die Rechte der Nationalität nicht minder. Dass er in seiner Kirche keine höhere Stellung erlangte, erklärt sich wohl aus seinem leidenschaftlichen Temperament, das ihn häufig in Streit verwickelte und ihn zur Regierung in der Kirche untauglich erscheinen liess. Von seinen Schriften auf dem vorliegenden Gebiet sind zu nennen:

1) *Περὶ τῆς ἐκ τῶν θείων γραφῶν ὠφελείας*, bei Mingarelli a. a. O. S. 261—274, darnach bei Migne a. a. O., teilweise auch im Hellenomnemon. Er will in dieser Schrift nachweisen, dass die Wurzel des elenden Zustandes des griechischen Volks in religiös-sittlicher Hinsicht die *ἄγνοια* ist, der Mangel an der *ἀληθὴς γνῶσις*, in der die *ζωή* besteht, um deretwillen Gott Moses und den Erlöser gesandt, die zu wecken auch die Predigt der Apostel, die Thaten der Märtyrer und die Synoden der Väter gedient haben. Um diese *ἄγνοια* zu überwinden und die rechte *γνῶσις* zu fördern, empfiehlt er dringend die Vertiefung in die heilige Schrift. Er will nicht im allgemeinen beweisen, dass man in der Schrift für alles die rechte Anweisung findern, sonden das an einzelnen Beispielen zeigen. Er wählt als naheliegendstes Beispiel die Schrift als eine Norm für die Reformation des Mönchtums. Damals war in den meisten Klöstern die idiorrhythmische Lebensweise angenommen, die das gemeinsame Leben gänzlich aufhob und die Disziplin untergrub. Pachomios weist nach, dass das gemeinsame Leben in der Schrift geboten sei. Durch dieses könne allein die Liebe im Klosterleben gefördert werden. Im Anschluss daran verbreitet er sich über das Gebet, die Psalmodie, die Wahl der Klostervorsteher und andere Einrichtungen im Kloster. Im zweiten Teile der Schrift (Migne C. 1346) tritt

er den Einwürfen der Gegner gegenüber, die namentlich darin bestehen, dass man die Schrift nicht verstehen könne, da sie in einer für die damalige Zeit unverständlichen Sprache geschrieben sei. Pachomios führt dagegen aus, dass die Schrift die Ursprache der Griechen rede, die *κοινή*. Erst durch die Teilung der Stämme seien die verschiedenen griechischen Dialekte entstanden, die in der *κοινή* ihre gemeinsame Wurzel hätten. Daher müsse man von jedem Dialekt aus die Schrift verstehen können. Wenn die Gegner fragen, wie man denn die Sprache der Schrift lernen könne, so verlangt Pachomios, dass die Leute nicht in der Ausdehnung wie damals sich mit weltlichen Dingen beschäftigen sollten, sie sollten die Zeit und das Geld zu rate halten, Lehrer anstellen, dieselben ordentlich bezahlen und achten. Dabei geisselt er mit beissendem Spott die entsetzliche Unwissenheit und Trägheit namentlich bei den Mönchen, worüber ich einzelnes angeführt habe in meinem Artikel über die Entstehung der griechischen Volkslitteratur des 16. Jahrhunderts in den Theol. Stud. in Krit. 1898 S. 316 ff. Die Schrift ist theologisch interessant und nicht allein für die Geschichte des Mönchtums wichtig, sondern auch für die Kenntnis der damaligen Volkssprache, was die griechischen Sprachforscher auch dankbar anerkannt haben.

2) Eine höchst energische Polemik entwickelte Pachomius gegen die damals in der griechischen Kirche sich ausbreitende Sekte der Kartaniten, die sich von Joannikios Kartanos ableitete, den wir unten bei der Erbauungslitteratur näher kennen lernen werden, über den ich auch in dem ebengenannten Artikel in den Theol. Stud. und Krit. gehandelt habe. Von des Pachomios Schriften gehören hierher die: *Περὶ Καρτανιτῶν Αἱρετικῶν* und die: *Περὶ τῆς τῶν Καρτανιτῶν αἱρέσεως*. Auch ist hierher zu rechnen der Brief an den Metropoliten Athanasios v. Naupaktos. Die beiden zuerst genannten Schriften finden sich gedruckt bei Mingarelli a. a. O. S. 274 ff., bei Migne a. a. O. C. 1359—1363, bei Moustoxydes S. 446—452, die erstere auch bei Gedeon *Ἐκκλ. Ἀλ.* III S. 718 f. und die letzte bei Legrand* I S. 231 f. Den Brief an den Athanasios gibt Moustoxydes im Hellenomnemon S. 452 ff. Pachomios wendet sich in vieler Hinsicht mit Recht gegen den Kartanos. Nament-

lich bekämpft er die arglose Übernahme des konfusen apokryphen Stoffs in den Zusammenhang der biblischen Geschichte, die Kartanos in seinem *Ἄνθος* geben will. Er konstatiert auch eine gewisse pantheistische Färbung der Theologie des Kartanos, der nicht eine Schöpfung der Welt, sondern die *γέννησις* und *ἐκπόρευσις* derselben aus Gott lehre. Mit Recht ist ihm auch die Christologie des Gegners anstössig. Übrigens hat er in manchem auch den Kartanos nicht verstanden, der das Beste wollte, aber nach Art ungebildeter Schriftsteller die theologische Begriffsbildung nicht kannte und darum verwirrte. In hohem Grade war dem Pachomios die Schriftstellerei des Kartanos auch darum verhasst, weil sich dieser der Volkssprache bediente. Das *Ἄνθος* des Kartanos war, wie wir unten sehen werden, das erste wirklich kirchliche Werk in der Volkssprache. Pachomios aber schwärmte für die Antike. Darum konnte ihm die allerdings sehr vulgäre Sprache seines Gegners nur ein Greuel sein. Pachomios wird nicht müde den Kartanos, der aus Corfu stammte, einen Phäaken zu nennen und auf alle Weise seine Unbildung und wissenschaftliche Unfähigkeit zu verspotten.

3) Gegen sittliche Missstände im eigenen Volk richtet sich auch die Schrift des Pachomios: *Πρὸς τοὺς ἑλληνίζοντας καὶ τοὺς τὰ θεῖα μυστήρια βεβηλοῦντας καὶ ὅτι οὐ δεῖ προσέχειν τοῖς πολλοῖς ἀσεβέσιν οὖσιν ἀλλὰ τοῖς εὐσεβέσιν κἂν ὀλίγοι ὦσιν.* Dieser Aufsatz ist veröffentlicht von Spyr. J. Lambros in dem *Δελτίον τῆς ἱστορ. καὶ ἐθνολ. ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος* I, Athen 1884 S. 101—112, mit historischer Einleitung. Es liegt die Handschrift CXXV der bei Mingarelli genannten zu Grunde. Die Varianten eines anderen Kodex der Marciana Nr. XXVI Klasse XI S. 193 ff. teilt Lambros a. a. O. S. 367—369 mit.

Nach einer einleitenden Klage über die wüsten Festfeiern (*πανηγύρεις*), worüber Pachomios an anderem Orte gesprochen haben will, wendet er sich S. 106 zu dem Thema. Er tadelt zunächst, dass die Leute, die unter irgend einem Vorwande die Klöster besuchen, von den *ἁγιάσματα*, den heiligen Quellen, nicht allein Wasser schöpfen, sondern dort auch räuchern. Das sei nicht überliefert. Ausserdem wozu solle das Wasser gut sein, da doch die Mönche, die das Wasser immer zur Ver-

fügung haben, auch krank würden? Man verehre so das Geschöpf mehr, als den Schöpfer. Man solle nicht das Wasser verehren, sondern das Heiligtum, in dem das Wasser sei. So sei es auch nicht in Siloah gewesen. Auch andere Beispiele über verkehrtes Opfer werden herbeigezogen. Aber noch weitere verbotene Dinge geschähen bei den Quellen; die Frauen legten Haarlocken bei dem Wasser nieder, gerade wie die heidnischen Hellenen. Pachomios wendet sich dann gegen andere abergläubische Missbräuche. Er tadelt, dass man den Toten eine Münze mit ins Grab gebe, sodann den Aberglauben der Seeleute. Endlich wendet er sich gegen die ungebildeten Priester, die die heiligen Zeremonien der Kirche und selbst die Sakramente verkehrt verwalteten. Am Schluss warnt er das Volk dringend und erinnert daran, wie wenige selig würden. Dazu gibt er eine Illustration durch einen Überblick über die religionsgeschichtlichen Verhältnisse der Erde.

4) Besonderes Interesse nimmt in Anspruch die kleine Schrift des Pachomius, *Κατὰ Ἁγιοκατηγόρων ἤτοι τῶν κωλυόντων τοὺς ἀπερχομένους εἰς προσκύνησιν τῶν σεβασμίων καὶ ἱερῶν τόπων· καὶ κατὰ τοῦ Φρὰ Μαρτὶ Λούτερι*, herausgegeben nach einem nicht näher bezeichneten Kodex der Marciana von Konstantinos Oikonomos als Anhang zu seinem Buch: *Σιωνιτὴς προσκυνητής, ἤτοι τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἐπισκόπου Νύσσης* etc. Athen 1850 (in meinem Besitz). Dem Titel nach handelt es sich hier zum Teil um eine Streitschrift gegen Luther. Und zwar ist es das erste Mal, so viel ich weiss, dass die griechische Kirche gegen die Gedanken des deutschen Reformators sich äussert. Der Inhalt der Schrift ist folgender:

Diener und Soldaten, sagt Pachomios, eilen nicht dann allein zur Hilfe herbei, wenn die Person ihres Herrn angegriffen wird, sondern auch, wenn sein Palast und sein sonstiges Eigentum angegriffen wird. Wie können wir schweigen, ruft er aus, wenn wir sehen, dass von unheiligen und gewissenlosen Leuten unseres Herrn heilige Stätten geschmäht werden? Wenn sich Angriffe erheben gegen die heiligen Stätten von Jerusalem, Galiläa und Sinai? *Οὔ φασι*, und damit gibt er den Inhalt der Angriffe auf die heiligen Stätten an, *γάρ τινες τῶν τὸ σχῆμα τῶν μοναχῶν ὑποκρινομένων, καὶ δοκούντων ἐν γνώ-*

σει προέχειν τῶν λοιπῶν, εὔλογόν τινα τοιούτους καὶ τοσούτους κόπους ἀνωφελεῖς ὑμομένειν εἰς προσκύνησιν τῶν ἐν Ἱερουσαλὴμ ἢ καὶ Γαλιλαίας καὶ Σινᾷ σεβασμίων καὶ θεοπροσίτων τόπων· ὡς ἀποβαλλομένων ἤδη τὸν ἁγιασμόν, μᾶλλον δὲ μιανθέντων, ἀνθρώπων αἱρετικῶν καὶ διεφθαρμένων κατοίκων γενομένων ἐν αὐτοῖς· καὶ ὡς μὴ βελτιουμένων τῶν προσκυνούντων, τοὐναντίον μάλιστα μενοῦν βλαπτομένων, καὶ τὸν μοναχικὸν κανόνα ἀπολλύντων, ἀδιαφορούντων δὲ τὰ πολλά, καὶ ταῦτα οὐκ ἐντολῆς τινος εἰς τοῦτο καταναγκαζούσης (S. 142).

Pachomius wendet sich gegen seine Gegner in doppelter Weise. Er will zuerst einen positiven Nachweis geben von der Heiligkeit der Stätten des heiligen Landes, sodann wendet er sich zur Widerlegung der Einwürfe. Was das erste anlangt, so haben nach Gen. 19, 19 (Bethel), nach Gen. 32, 20 (Pniel), nach Ex. 3, 2 (Horeb) durch Gotteserscheinungen die Stätten des heiligen Landes und des Sinai den Charakter der Heiligkeit empfangen; die von den grossen Männern des alten Bundes ausgesprochenen Namen der Orte beweisen das. Dieser Charakter bleibt, gerade wie die Heiligkeit der Theotokos, die auch nur einmal durch die Empfängnis des Herrn geheiligt ist. Das neue Testament stimmt mit dem alten überein. Matth. 27, 53 heisst Jerusalem die heilige Stadt und Petrus spricht (2. Petr. 1, 18) von dem Berge der Verklärung auch als von einem heiligen. Diesen der Bibel entnommenen Gründen fügt er noch den Gedanken bei, dass wenn schon die an anderen Stätten gebauten Kirchen heilig seien, es denen erst recht nicht an Heiligkeit fehlen könne, die auf Plätzen erbaut wären, wo Christus gelitten habe u. s. w. Weiterhin seien darum die Wallfahrten so förderlich für die Heiligung, weil der Pilger in einem Grade, der durch nichts anderes erreicht werde, bei dem lebendigen Sichversenken in das, was an den Stätten einst durch den Herrn und die Apostel geschehen sei, dieses nacherleben könne.

Dagegen dürfen die Gegner nicht sagen, dass ein Besuch der Stätten unnütz sei, denn wie eben nachgewiesen, werde die Erbauung der Pilger in hohem Grade dadurch gefördert. Auch der Einwand, dass jetzt die Stätten doch nicht mehr die alten seien, da sie von unwürdigen Menschen und Ungläubigen bewohnt würden, sei hinfällig, da man doch nur die Stätten be-

suche, die an ihrer Heiligkeit nichts eingebüsst hätten. Wenn die Gegner aber Heiligung der Pilger erwarten, so sollen sie erst die ihre zeigen, sie, die alle Tage im Tempel beten. Man solle doch nicht von den Pilgern Wunder erwarten. Auch wenn einer vom Guten abirre, könne man darum die Tugend selbst nicht verachten. Die Leiden und Mühen der Reise könnten aber wohl zur Besserung gereichen. Wenn die Wallfahrten für das Sittliche indifferent schienen, so müsse man den Erfolg abwarten. Der schlechteste Einwand aber sei, dass die Wallfahrten nicht geboten seien, die Pilger thäten vielmehr ihren eigenen Willen, nicht den Gottes. Im Gegenteil nännten die Gegner häufig Gehorsam gegen Gott, was nur die Ausführung ihres eigenen Willens sei. Wenn aber auch die Pilger nach ihrem eigenen Willen handelten, so solle ein anderer darüber nicht richten, denn jeder hat in dem eigenen Gewissen den Richter, nach dem er seine Handlungen gestalten soll. Zwar würden die, die nicht nach Jerusalem gingen, dafür von Gott nicht gestraft, denn es handle sich hier nicht um eine *ἐπιταγή*, sondern um eine *ἀρετή*. Gleicherweise sei auch das *παρθενεύειν* ein *δῶρον* Gottes, nicht ein *φόρος*. Darum sollten die Pilger nicht die Gegner verabscheuen, aber auch nicht umgekehrt. Die Gegner sollen die *ἀρετή* ehren, aber die Pilger sollen sich nicht erheben und nicht sich einbilden, *ὡς δῆθεν μέγα τι ποιοῦντας, ἀλλ' ὡς τὸ κατὰ δύναμιν συνεισενεγκότας θεῷ τὸ πᾶν ἐπιγράφειν*, denn ohne Gott können wir nichts thun und sollen allezeit gedenken, dass wir unnütze Knechte sind, *μὴ ἔχειν δὲ τὴν ἐλπίδα ἐπὶ τὸ ἴδιον ἔργον, ἀλλ' ἐν τῷ θεῷ, ὅτι ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ τὸ ἐλεεῖν καὶ δικαιοῦν, κολάζειν τε καὶ κατακρίνειν. Εἰ γὰρ καὶ μυριάκις ἐνεδέχετο ἀποθανεῖν, καὶ τοῦτο πεποιήκαμεν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ, οὐδὲ οὕτως ἰσόῤῥοπον ταῖς πρὸς ἡμᾶς αὐτοῦ εὐεργεσίαις, „Χάριτι γάρ φησιν, ἐστὲ σεσωσμένοι“* (S. 151). Man dürfe wegen der *ἀρετή* die Gebote nicht vernachlässigen. Wenn aber ein Konflikt zwischen der *ἀρετή* und den Geboten entstünde, so soll man die *ἀρετή* lassen, ausser wenn man sich durch ein Gelübde gebunden habe. In diesem Falle muss man beides thun. Das Verhältnis der *ἀρετή* und der Gebote könne man so bestimmen: *παράδεισος τὰ θεῖα προστάγματα, φραγμὸς αἱ ἀρεταί, κλεὶς δὲ καὶ θύρα ἡ νῆψις*. Da-

mit schliesst Pachomios ab, oder wenigstens der von Oikonomos publizierte Text, der aber mit dem Ende der Abhandlung zusammenzufallen scheint.

Niemand wird verkennen, dass in der Abhandlung der vulgärkatholische Standpunkt vertreten wird. Und dennoch tritt in dieser kleinen Schrift wieder das für Evangelische Anziehende der orthodoxen Kirche hervor. In ihr sind teilweise die Gegensätze des Protestantismus und Katholizismus noch ungeschieden. Stellen, wie die obigen, in denen die Gnade Gottes in allen Beziehungen als die letzte Bedingung des Heils anerkannt wird, könnten schwerlich von einem römischen Dogmatiker ausgesprochen werden.

Was nun die letzten Worte des Titels unserer Schrift anlangt, nämlich dass sie auch gegen Luther gerichtet sei, so hat sich dieser zwar mannigfach gegen die Wallfahrten gewendet, am ausführlichsten in der Schrift: An den Christl. Adel deutscher Nation (Erl. Ausg. Bd. 21 S. 317). Er hat aber vorwiegend die Wallfahrten nach Rom und anderen abendländischen Stätten im Auge, eine Wallfahrt nach Jerusalem, äussert er sich einmal an Hans v. Sternberg, möchte er selbst gerne thun, aber nur des Interesses wegen an der historischen Bedeutung des Orts (Auslegung des 117. Ps. Einleitung. Erl. Ausg. Bd. 40 S. 283). In jeder anderen Hinsicht muss sich selbstverständlich Luther scharf gegen die Wallfahrten aussprechen. Namentlich wendet er sich gegen die Meinung, als ob sie ein Werk wären, durch das man die Gnade Gottes verdienen könne, sie seien vielmehr selbstgewählter Gottesdienst. Auch das Gelübde einer Wallfahrt hält er für unverbindlich. Dazu führt auch er an, dass die Wallfahrten die Menschen moralisch nicht besserten, sondern verschlechterten. Dagegen habe ich nirgend den Einwurf gelesen, dass die Wallfahrten nach den heiligen Stätten darum nicht zu empfehlen seien, weil dort jetzt die Ungläubigen herrschten. Ein solcher Einwurf ist auch nicht luthersch gedacht, denn er ist nicht prinzipiell gegen die Sache gerichtet. Liessen sich demnach im allgemeinen wohl die von den Gegnern des Pachomios gemachten Einwendungen auf lutherschen Ursprung zurückführen, wie denn auch das nicht widerspricht, dass die Gegner Mönche

sind, da auch Luther in der Überschrift als Mönch aufgeführt ist, so macht mich der zuletzt genannte Einwand doch zweifelhaft, ob wir es hier mit einer Bestreitung von Luther oder lutherischen Gedanken zu thun haben. Möglich ist immerhin, dass der Text der Schrift nicht vollständig abgedruckt ist, dass vielmehr ein zweiter, hier nicht vorhandener Teil die Polemik gegen Luther enthielt. Unter andern Umständen müsste man im griechischen Mönchtum nach den Gegnern suchen. Da könnten es wiederum des Pachomios Feinde, die Anhänger des idiorrhythmischen Systems sein, die gegen die Wallfahrten eingenommen waren, weil sie die Unbequemlichkeit nicht liebten und sich darum mit dem grossen sittlichen Gedanken schützten, dass die Wallfahrten ein selbstgewählter Gottesdienst seien. Dass sittliche Laxheit bei den Idiorrhythmikern sich fand, habe ich in meinen „Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster" Leipzig 1894 S. 57 ff. nachgewiesen.

5) Über einige andere Schriften des Pachomius kann ich nach Excerpten aus Handschriften Nachricht geben. Der Cod. man. Nr. 593 des Klosters Jwiron auf dem Athos, fol. saec. 16, enthält an vorletzter Stelle die Schrift: *Παχωμίου μοναχοῦ λόγος ὑπεραπολογητικός τε καὶ ἠθικὸς πρὸς τοὺς δυσανασχετοῦντας πρὸς τὰς ἐκ τῶν ἐθνῶν ἐπαγομένας ἡμῖν θλίψεις καὶ τὴν θείαν πρόνοιαν λοιδοροῦντας.* Die Rede behandelt das Problem, wie das durch die Türken über das griechische Reich gekommene Elend sich mit der göttlichen Vorsehung vereinigen lässt. Pachomios ist nicht der einzige und erste, der diesen Gedanken behandelt. Schon Gennadius Scholarius liegt es nahe, sich darüber hören zu lassen in seinem Dialogus cum Judaeo (ed, Jahn 1893. S. 32 ff.).

6) Das letzte Stück desselben Kodex enthält eine Streitschrift gegen das schon mehrfach erwähnte idiorrhythmische System im griechischen Mönchtum. Die Schrift führt den Titel: *Συναγωγὴ διαφόρων κεφαλαίων, ὅτι δεῖ τοὺς ἐν τῇ αὐτῇ μονῇ μοναχοὺς κοινῶς βιοῦν κατὰ πάντα καὶ ἀρκεῖσθαι τοῖς ἀναγκαίοις.* Sie ist wesentlich eine Zusammenstellung aus Stücken anderer Schriften, nämlich aus Synodalkanones, aus Basilios d. Gr., dem Gerontikon, Gregor d. Gr., aus dem Typikon des Athanasios vom Athos, aus dem des Kaisers Michael Paläo-

logos für das Kloster Kellibaron auf dem Latros, aus einem sonst unbekannten Typikon der Kaiserin Eirene Laskarina Palaeologina und aus sonst unbekannten Schriften des Pachomios selbst. Die zuletzt genannten Stücke habe ich veröffentlicht in meinen „Haupturkunden zur Geschichte der Athosklöster" S. 212 ff. Pachomios erklärt darin die Idiorrhythmiker nur für halbe Mönche, da sie von den 4 Tugenden des Mönchs, sich des Weibes und des Fleischessens zu enthalten, arm zu sein und zu gehorchen, nur die beiden ersten besässen. Sodann tadelt Pachomios den Luxus der freien Mönche. Die Zitate aus dem Typikon des Kaisers Michael und der Kaiserin Eirene habe ich herausgegeben in der Byz. Zeitschr. 1895, S. 45 ff.

7) Eine Reihe von Schriften des Pachomios enthält auch der Cod. Berol. Philipp. 1617. Derselbe enthält von fol. 207v an folgende Schriften, die sich auf unseren Mönch beziehen.

fol. 207v: *Μανουὴλ ὁ Γαλησιώτης τῷ ὁσιωτάτῳ καὶ ἐλλογιμωτάτῳ μοναχῷ κυρίῳ Παχωμίῳ ἐν κυρίῳ χαίρειν.* Der Inhalt hat kein sachliches Interesse.

fol. 208r—210v: *Παχώμιος μοναχὸς τῇ ἐν Κωνσταντινουπόλει ἁγιωτάτῃ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ.* Der Inhalt folgt unten.

fol. 211r—230v: *Παχωμίου μοναχοῦ λόγοι δογματικοί. λόγος πρῶτος, Ὅτι ἔστι θεός καὶ ὅτι εἷς ἐστιν, οὐ πολλοί· καὶ ὅτι υἱὸν καὶ πνεῦμα ἔχει αὐτῷ ὁμοούσια καὶ ἐξ αὐτοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχοντα καὶ περὶ φύσεως καὶ προσώπου.*

Anfang: *Ἐπειδήπερ πολλοὶ τῶν θείων πατέρων.* Ende: *ὥστε πολλὰ εἰς τὰ περὶ θεοῦ συγκαταβατικῶς καὶ ὑπὲρ τὴν ἡμετέραν γνῶσιν παρ' αὐτῶν λαλούμενα.* Inhaltsangabe folgt unten.

fol. 231r—245v: *λόγος δεύτερος. Περὶ τῆς θείας δημιουργίας καὶ τῆς τῶν πρωτοπλαστῶν παραβάσεως.*

Anfang: *Ὁ θεὸς τοίνυν σοφὸς καὶ ὑπεράγαθος ὤν.* Ende: *λέγεται δὲ χριστὸς καὶ ἡ τοῦ Χριστοῦ εἰκὼν ἀλλὰ καταχρηστικῶς ὥσπερ καὶ βασιλεὺς ἡ τοῦ βασιλέως.* Inhaltsangabe unten.

fol. 246r—256r: *λόγος τρίτος. Περὶ τῶν μετὰ τὴν παράβασιν ἐξοχῶς δὲ περὶ τοῦ κάιν, καὶ τῶν ὀνομασθέντων υἱῶν θεοῦ παρὰ τῆς γραφῆς καὶ περὶ περιτομῆς καὶ νόμου ταυτότητος καὶ διαφορᾶς.*

Anfang: *Ἀλλὰ μετέλθωμεν λοιπόν.* Ende: *καὶ πῶς ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν αὐτῷ.*

fol. 256v—275r: *λόγος δ'. Περὶ τῆς τοῦ θεοῦ λόγου ἐνσάρκου*

οἰκονομίας ὅτι αὐτὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐσαρκώθη ἐκ τῆς ἁγίας, παρθένου, σάρκα προσλαβὼν ἐξ αὐτῆς ἔμψυχον, εἶτουν ἔχουσαν ψυχὴν λογικὴν καὶ νοεράν, φυλάξας τε ἐν ἑαυτῷ καὶ ἑκατέρας τὰς φύσεις ἀφύρτους καὶ ἀδιαιρέτους μετὰ τῶν ἰδιωμάτων αὐτῶν καὶ μετὰ τὴν ἕνωσιν.

Anfang: *Ἄρτι γοῦν.*

Ende: *τὴν πρὸς τὸ θεῖον θέλημα παραχώρησιν.*

fol. 275v—298r: *λόγος ε. Ἔτι περὶ τῆς τοῦ κυρίου ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ τε βαπτίσματος αὐτοῦ καὶ τῆς μεταμορφώσεως· τοῦ δείπνου δῆτα τοῦ μυστικοῦ· τῆς τε σταυρώσεως καὶ ἐγέρσεως καὶ τῶν συμβάντων ἐν αὐταῖς, καὶ τῆς μελλούσης κρίσεως καὶ κοινῆς ἀναστάσεως καὶ ἀποκαταστάσεως.*

Anfang: *Καιρὸς ἤδη λοιπόν.*

Ende: *τὸν ἀγαθὸν δεσπότην αὐτῶν καὶ κύριον. ἀμήν.*

fol. 299r—305v: *Τοῦ αὐτοῦ μοναχοῦ Παχωμίου λύσεις διάφοροι.* Im Ganzen 8 *λύσεις* mit vorangestellten Fragen.

Anfang: *Τίνος χάριν.*

Ende: *ἐξείλετο.*

fol. 306r—306v: *Τοῦ αὐτοῦ,* einiges unleserlich, *πρός τινα διὰ ταῦτα ἀμφισβάλλοντα.*

Anfang: *Ὅτι εἰς προσκύνησιν.*

Ende: *μοναχικὴ δὲ οὐδέποτε, ἐπείπερ ἀρετή*, einiges unleserlich.

fol. 331v—332v: *Παχωμίου μοναχοῦ πρὸς Παΐσιον μητροπολίτην Δράμας.* Abgedruckt nach anderer Handschrift im Hellenomnemon S. 646 ff.

fol. 333r—336v: *Παχωμίου μοναχοῦ πρὸς τὸν πανιερώτατον μητροπολίτην Ναυπάκτου κύριον Ἀθανάσιον.* Abgedruckt nach anderer Handschrift im Hellenomnemon S. 452 ff.

Die beiden ersten der genannten *λόγοι* habe ich auf den Inhalt geprüft und gebe im Nachstehenden die wesentlichsten Gedanken.

Pachomios rechtfertigt sich zunächst darüber, dass er schreibt. Er muss gegen die Ketzer auftreten. Lehren will er nur nach der Schrift und den Vätern.

Dass Gott ist, wird aus der *κατασκευή* der Welt erkannt. Ebenso wie man bei dem Anblick einer vollkommenen Leier und eines schönen Hauses auf einen Urheber schliesst, so er-

kenne man auch bei der Betrachtung des Weltgebäudes, dass es einen Urheber haben müsste. Die Vorsehung Gottes in der Welt beweist sein Dasein. Der Einwurf, dass die Welt Gott sei, muss zurückgewiesen werden. Die Welt habe seit 7000 Jahren den Menschen gedient. Das werde bewiesen durch die Wunder der Schrift. Darum könne die Welt nicht Gott sein. Auch sei die Welt vergänglich, gefühllos und ohne Geist. Andere machen die *εἱμαρμένη* zu Gott. Aber wenn alles nach der Notwendigkeit geschieht, so erklärt sich nicht die Verschiedenheit der menschlichen Schicksale, auch hört dann für den Menschen jede Verantwortlichkeit auf, da der Mensch nichts mehr aus der *προαίρεσις* thut. Dann wird das Wesen Gottes mit den bekannten negativen Ausdrücken beschrieben. Daran schliesst sich sofort die Lehre von der Trinität, die korrekt vorgetragen wird. Eine Reihe von Definitionen der dogmatischen Termini kommen zur Ausführung.

Der zweite *λόγος* handelt von der Schöpfung und dem Wesen des Menschen. Bei der Lehre von der Schöpfung wird das *ἐξ οὐκ ὄντων* stark betont im Gegensatz zum Schaffen des Menschen. Das Sechstagewerk wird beschrieben, die Schöpfung der Engel und die des Menschen. Die menschliche Seele hat ihr Wesen nicht aus dem Wesen Gottes, sondern sie ist geschaffen. Die ersten Menschen waren nicht sterblich. Der Tod kam nach der Übertretung. Aber auch nicht *πάντη ἀθάνατοι* waren die Menschen geschaffen, denn sie starben hinterher. Sie waren *κρείττονες ἡμῶν*, aber *ἐλάσσονες τῶν ἀγγέλων*. Das göttliche Ebenbild des Menschen bestand darin, dass der Mensch Gott glich *κατά τε τὸ λογικὸν καὶ ἀρχικὸν καὶ αὐτεξούσιον καὶ δημιουργικόν*. Daran schliesst sich eine energische Polemik gegen die Juden und Türken wegen der Bilderverehrung seitens der Kirche.

8. Auch die im Hellenomnemon abgedruckten Briefe des Pachomios sind ein interessantes Zeugnis von dem regen, vielseitigen Interesse des Verfassers. Sie legen auch davon Beweis ab, wie mancherlei Fragen doch damals auch die Kirche bewegten.

Der Brief an den Metropoliten Païsios von Drama (S. 646)

ist eine Apologie des Pachomios wegen seines Weggangs vom Athos und schildert die Missstände des idiorrhythmischen Lebens der Mönche.

An die Buchdrucker in Venedig richtet sich Pachomios in dem zweiten Briefe (S. 648). Er weist den nachteiligen Einfluss der schlechten Presse auf das Volk nach und beschwert sich darüber, dass schlechte Romane und erotische Werke gedruckt würden. Man vergleiche über dergleichen Litteratur Krumbacher, Gesch. d. Byz. Lit.[2] S. 802 ff.

Der Brief an den früheren Metropoliten von Thessalonich, Makarios führt den Beweis, dass es nur ein Schema im Mönchtum gibt, nämlich das grosse Schema. Zur Sache vergleiche man meinen Artikel in der Z. f. K.G. XI, S. 545 ff.

Dem *Μανουὴλ ἄρχοντι* schreibt er einen Trostbrief in Anlass des Todes seines Sohnes (S. 660). Das Schreiben vermeidet einigermassen die dürre Philosophie sonstiger Trostbriefe aus der byzantinischen Zeit. Pachomios erhebt sich in der That zu dem höchsten Gedanken, dass auch in solchen Fällen das allezeit Danken gelte und mahnt zum Schluss: *μὴ ἀθύμει ἐπὶ τῇ πρὸς θεὸν ἐκδημίᾳ τοῦ τελευτήσαντος, δοκῶν εἰς αὐτὸν ἐξαμαρτάνειν τὸν μετακαλέσαντα.*

Viel geistlichen Rat spendet er dem Bischof Dositheos von Xantheia und Perithorion (S. 664). Die Einzelheiten können wir nicht aufführen. Er beantwortet beispielsweise, ob ein *ἀρχιερεύς* die geistlichen Funktionen eines *ἱερεύς* ausüben solle, indem er sie bejaht, auch ob der *ἀρχιερεύς*, der Mönch war, bei diesem Charakter der Feier einer Hochzeit beiwohnen dürfe.

Das Schreiben an den Presbyter Kyriakos (S. 669) behandelt die Frage nach der Feier des Sonntags. Kyriakos hatte aus wohlgemeintem Eifer armen Leuten befohlen, am Sonntag nicht zu arbeiten. Pachomios antwortet, warum die Armen „gähnen und sich jucken" (*χασμᾶσθαι καὶ κνήθεσθαι*) sollten am Sonntag, während die Reichen sich amüsierten, deren Diener daher nicht freihaben könnten. Der alttestamentliche Sabbat sei abgeschafft. *Τὸ μὲν σάββατον ἠθέτηται, εἰ καὶ οἰκονομικῶς ἀργεῖν ἐν τούτῳ νενομοθέτηται* (S. 670). Daher hätte Kyriakos nicht sollen *κωλύειν τοὺς χριστιανοὺς ἐργαζομένους διὰ τὸ ζῆν, ἀλλὰ τὸ ἐργάζεσθαι διὰ πλεονεξίαν, καὶ διὰ*

τοῦ ἔργου τοῦ σωματικοῦ ἀφίστασθαι τοῦ πνευματικοῦ (671). *Καλὸν τὸ ἐργάζεσθαι καὶ μᾶλλον τὰ πνευματικά.* Wenn man aus der Kürze der Ausführungen recht schliessen darf, so sieht demnach Pachomios den alttestamentlichen Ruhetag als abgeschafft an, fordert den Sonntag als einen Tag für das geistliche Werk des Christen und erlaubt das Arbeiten, soweit es sich hiermit verträgt und notwendig zum Leben ist, jedenfalls eine überraschende Ansicht, die von dem sittlich freien Standpunkt des Pachomios Zeugnis ablegt. Dass nicht alle in Betracht kommenden Gedanken gewürdigt sind, kann man ja gern zugeben, vielleicht aus der Kürze der Ausführung erklären.

Der Brief an den Kalligraphen Philippos ist vom Athos aus geschrieben (S. 671). Er empfiehlt dem Freunde, bald ins Kloster zu gehen und gibt sein Urteil über den Wert der Klöster ab. Die Klöster des Athos hält er für die geeignetsten zur Übung der Askese, ausser ihnen preist er sehr das Kloster des h. Meletios auf der Grenze zwischen Attika und Böotien.

Ein Trostschreiben sendet er dem Metropoliten von Athen, dem Laurentios, der ein Fussleiden hatte (S. 674). Er führt zum Trost Beispiele aus der Antike an, wendet sich aber bald zu biblischen Beispielen, die er für bedeutender hält.

Dem *Καλλίστῳ νεωστὶ χειροτονηθέντι Ἀθηνῶν* (675) gibt Pachomios *ὡς ἐκ τοῦ προεστῶτος* Ratschläge für die Verwaltung seines Amts nach der Anleitung der Pastoralbriefe und der Geschichte des Moses.

Der Brief an den Sophronios S. 676 ist rein persönlich.

Den Mönchen im Kloster des Meletios sendet er mit dem S. 677 abgedruckten Briefe 2 Abschriften des Lebens des Meletios, die sie vergleichen sollen. Pachomios liegt krank in Macedonien.

Einen liturgischen Streit im Kloster Stawronikita auf dem Athos schlichtet Pachomios in dem Briefe S. 679.

Der Brief an den Ignatios von Antissa S. 681 ist eine sehr heftige persönliche Streitschrift. Pachomios war früher Mönch in Lesbos gewesen, hatte dort 2 Jahre unterrichtet und war dann wegen eines Streites mit Ignatios fortgegangen. Höchstwahrscheinlich ist der Ignatios der Gründer des Limonos-

klosters auf Lesbos. Vgl. Papadopulos Kerameus, Maurogordatios Bibliotheke, *παράρτημα* des 15. Teils der Publikationen des Phil. Syll. in Konstantinopel S. 12. Von 1530—1568 war Ignatios Bischof von Methymna.

Diesem Briefe ist angehängt eine *Ἀπολογία διαλεκτικὴ πρὸς Λατίνους*, die aber nur zum Teil vorliegt, da hier der Hellenomnemon leider abbricht (S. 710—712).

Ein Brief an den Hermodoros S. 581 ist persönlichen Inhalts.

Weiter ist hier zu nennen ein dem Inhalte nach bei Mingarelli a. a. O. Cod. Nr. 125 skizzierter Brief an den Anachoreten Dionysios, der eine Polemik des Pachomios gegen die römische Lehre vom Sakrament der letzten Ölung enthält.

Sachlichen Inhalt hat auch der oben (S. 47) aus der Berliner Handschrift genannte Brief an die Grosse Kirche in Konstantinopel. Er enthält eine offizielle Klage gegen einen Mönch Matthäos, der in vielen Klöstern, auch denen des Athos, umherzog und lehrte, *ὅτι ὁ Χριστὸς μετὰ σώματος ζῶν κατῆλθεν ἐν τῷ ᾅδῃ*, um den Adam und die anderen Bewohner der Unterwelt heraufzuführen. Dagegen hat Pachomios vergeblich den Irrlehrer zu belehren versucht, dass Christus nur der Seele nach in den Hades gegangen ist. Er breitet sich dann in diesem Sinne über die Sache weiter aus.

Aus dem Gesagten geht hervor, dass Pachomios jedenfalls ein interessanter Theologe war, einer der wenigen, die selbständiges Urteil äusserten. Viele Schriften von ihm sind noch ungedruckt. Die meisten scheinen handschriftlich in der Marciana zu Venedig zu sein. Mingarelli hat sie a. a. O. in den Codices 125, 126, 127 und 305 genannt. Ich gebe die hierher gehörenden Inedita des Pachomios an nach der Zusammenstellung bei Sathas S. 150: *πρὸς τοὺς ἀγροίκους, τὴν θείαν γραφὴν διασύροντες. Παραλειπόμενον* zu dem oben genannten 5. Logos. *Περὶ τῆς τῶν ὀρθοδόξων καὶ τῶν Σαῤῥακηνῶν πίστεως πρὸς τὸν Λέσβιον. Κατὰ Μονοφυσιτῶν. Πρὸς Λατίνους, ἁρμόσειε δ' ἂν καὶ κατὰ Ἀριανῶν καὶ Σαῤῥακηνῶν βλασφημούντων περὶ τὴν υἱότητα. Περὶ εἰκόνος* (so muss nach Mingarelli geschrieben werden) *καὶ τοῦ κατ' εἰκόνα· ἔτι κατὰ Ἀριανῶν καὶ Νεστοριανῶν. Περὶ τῶν ἐν τῷ θείῳ βαπτίσματι τιθεμένων ὀνομάτων, καὶ*

τῶν μὴ τοιούτων. Nach Demetrak. *Π. Δ.* S. 12 ist hinzuzufügen: *Πῶς δεῖ ἀπαντᾶν τοῖς λέγουσιν οὐδὲν συντελεῖν πρὸς κατάληψιν τῆς θείας Γραφῆς τὴν ἔντεχνον λέξιν τε καὶ σύνθεσιν καὶ εἴ ἐστιν ἄλλως γράφειν, ἢ οὔ.* Auch scheint noch ein Brief an den Einsiedler Dionysios zu nennen zu sein. Die philologischen Arbeiten des Pachomios sind bei Krumbacher a. a. O. gewürdigt und genannt auch bei Sathas. Die erbaulichen Schriften werden wir in Kapitel 2 anführen.

IV. Alexander Nerulis.

Litteratur: Sathas *N. Φ.* S. 182. Legrand[a] I an verschiedenen Stellen einzelne Notizen. *Π. Χιώτης* in der Pandora XI. S. 407 (mir unzugänglich). Katramis, *Ἀνάλεκτα,* S. 147 geht auch auf Chiotis zurück.

Geboren um 1520 in Zakynthos, studierte *Ἀλ. Νερούλις* in Padua, war Lehrer namentlich des Griechischen in Rom und zuletzt in Padua.

Nach Sathas, der hierin wahrscheinlich auf Chiotis zurückgeht, kämen an dieser Stelle von des Nerulis Schriften etwa in Betracht: *Σκέψεις περὶ θεολογίας καὶ περὶ τὰ παλαιὰ ἱστορικά* und *Πόσα ἀριθμοῦνται τὰ πταίσματα τοῦ Κάϊν.* Anderes wird unter dem Kirchenrecht genannt. Gedruckt ist nichts von seinen Schriften.

V. Meletios Pegas.

Litteratur: Georgii Dusae, De intinere suo Constantinopolitano epistola 1590 (Königliche Bibl. in Hannover). Ein ziemlich unparteiisches, günstiges Urteil eines Zeitgenossen, der den Meletios gekannt hat; enthält eine Vita und Briefe. Leo Allatius, De perp. cons. C. 996. Polemisches Urteil eines späteren Zeitgenossen. Leo Allatius hat in seiner Jugend den Meletios gekannt. Auch hier eine kurze Vita und Angabe der Werke. Le Quien. Or. Christ. Bd. II, S. 503. Renaudot, Gennadii Patr. Const. De Sacramento Eucharistiae, Meletii Alexandrini opuscula, Paris 1709. Fabricius, Bibl. Graeca, ed. Harless, namentlich Bd. XI, S. 475. Gregoras, *Βίος* in der Pandora Bd. IX (mir unzugänglich). Chamadopulos in der

Ἐκκλ. Ἀλ. I, erste Hälfte S. 71. Sawiras *N. E.* S. 427 ff. Sathas *N. Φ.* S. 208. Demetracopulos *Π. Δ.* S. 18. Nikolaos Katramis, *Φιλολογικὰ Ἀνάλεκτα* 1880, S. 111 ff. Daselbst auch ein Brief des Meletios an die Priester und die Laien von Zakynth und Kephallenia, liturgischen Inhalts. Sakkelion, *Μελετίου Πατρ. Ἀλ. τοῦ Πηγᾶ ἐπιστολαί* in dem *Δελτ. τῆς ἱστορ. καὶ ἐθνολ. ἑταιρ.* Bd. I 1883—1884 S. 31 ff. Auch im Sonderabdruck erschienen, Athen 1883. Hierotheos Phlorides ebenda 1885 S. 72. Derselbe in der *Ἐκκλ. Ἀλ.* IV. S. 420 (Briefe). M. J. Gedeon, *Πατρ. Πίν.* S. 540. Derselbe in der *Ἐκκλ. Ἀλ.* IX, S. 131 f. Legrand [b] IV, S. 214 (Brief an Kyr. Lukaris). Zu vergleichen auch J. M. Neale, Hist. of the east. Church, London 1887, Bd. II, S. 356 ff. Malyszewsky, der Patriarch von Alex. Mel. Pegas und seine Anteilnahme an den Angelegenheiten der Russischen Kirche. Kiew 1872. (Russisch. Mir unzugänglich.)

Meletios Pegas (*ὁ Πηγᾶς*) wurde geboren zwischen 1535 und 1540 in Kreta. Seine Eltern, die höheren Standes waren, hiessen Paulus und Eugenia. Er studierte in Padua und trat dann in das kretische Kloster *τοῦ Ἀγγαράθου*. Um 1580 wurde Meletios Protosygkellos des Patriarchen Sophronios v. Alexandrien. Wie schon in Kreta, so zeichnete er sich hier durch seine Predigten aus. In den Jahren 1585 war er bei dem Patriarchat in Konstantinopel beschäftigt. Den Patriarchenstuhl von Alexandrien bestieg er im Jahre 1590 und nahm von hier aus an der Synode 1593 in Konstantinopel teil, wo über die Errichtung des russischen Patriarchats und gegen den Gregorianischen Kalender verhandelt wurde. Im Jahre 1597 war Meletios *ἐπιτηρητής* des vakanten Patriarchenstuhls in Konstantinopel und hatte diese Stelle nach Gedeon 3 Jahre lang inne. Er starb als Patriarch von Alexandrien am 17. September 1603.

Meletios gehört zu den bedeutendsten Gelehrten und Kirchenfürsten der griechischen Kirche in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Er besass eine gute klassische und theologische Bildung. Neben dem Altgriechischen schrieb er auch das Lateinische flüssig. In der Bibel ist er sehr bewandert. Ein warmer Verteidiger der orthodoxen Lehre, polemisiert er namentlich gegen die römische Kirche. Den Protestanten gegenüber stand er milder, wiewohl auch er an eine

Union nicht ernstlich dachte. Doch scheint er von protestantischen Gedanken nicht unbeeinflusst zu sein. Auch verteidigte er das Christentum gegen die Juden. Bei aller Polemik hielt sich Meletios aber wesentlich an grosse Gesichtspunkte und betont die christliche Gesinnung. Welches Ansehen er bei der Nachwelt als Theolog genoss, kann man daran ermessen, dass er hie und da sogar mit den älteren und neueren Kirchenlehrern als Autorität zitiert wird, z. B. von Nikolaus Kerameus in seinem grossen polemischen Werk, das Dositheos v. Jerusalem in seinem *Τόμος χαρᾶς* 1705 herausgegeben hat, S. 93 und 491. Von der Anhänglichkeit seiner Schüler an ihn legen ein schönes Zeugnis ab die Briefe des Maximos Peloponnesios in den *Τύποι ἐπιστολῶν Θεοφίλου Κορυδαλλέως* Ed. von 1786 S. 150 ff. (in meinem Besitz). Den Charakter des Meletios beschreibt treffend Dusas a. a. O.: In hoc viro pietatem cum doctrina concertare et non desidiose titulum Patriarchae sustinere, sed diligentissime omnes eius partes explere.

Meletios Pegas kommt namentlich als Systematiker in Betracht.

1) Seine interessanteste Schrift ist die über das Wesen der Kirche, eine der wenigen Schriften der griechischen Litteratur, die sich monographisch mit diesem Gegenstand beschäftigen. Eine Übersicht über die ältere hier in Betracht kommende Litteratur habe ich in der Theol. Litteraturzeitung 1892 S. 78 f. gegeben bei der Besprechung der Konfessionskunde von Kattenbusch, welches Werk hier auch heranzuziehen ist. Die Schrift des Meletios über die Kirche ist allein gedruckt in dem schon oben angeführten *Τόμος χαρᾶς* des Patriarchen Dositheos von Jerusalem S. 553—604 (Universitätsbibliothek zu Göttingen und Kgl. Bibliothek zu Hannover). Hier führt sie den Titel: *Τοῦ μακαριωτάτου Πάππα τῆς μεγάλης Ἀλεξανδρείας Κυρίου Μελετίου λόγος περὶ τοῦ, τίς ἐστιν ἡ ἀληθὴς καθολικὴ ἐκκλησία καὶ ποία ἐστὶν ἡ γνησία καὶ ἀληθὴς κεφαλὴ αὐτῆς. Καὶ κατὰ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάππα τῆς Ῥώμης ἐκφωνηθεὶς πρὸς τὸν ἁγιώτατον Σίλβεστρον, τὸν προκάτοχον καὶ γέροντα αὐτοῦ.* Dieser Titel ist offenbar von Dositheos zurecht gemacht. Er nennt die Schrift auch in der Vorrede einen *λόγος συντετμημένος κατὰ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα* (fol. ιγ'r). Meletios selbst nennt das Werk an verschiedenen Stellen einen

στρωματεύς S. 605, 608, 609 und begründet dies S. 554 mit den Worten: *Ἐπειδὴ δὲ οὐκ ἀνάρθρως καὶ ἀνεσμηλησμένως, ἀλλ' ὑφὲν καὶ ἀναμὶξ ὁ λόγος κατέστρωται, τὴν τοῦ στρωματέως προσηγορίαν ἐκτήσατο, ἐκεῖθεν ξὺν θεῷ ἀρξάμενος.* Aus diesen Worten heraus bezweifle ich auch die Annahme, die Sawiras S. 433 nach ungenannten Quellen vertritt und die andere ihm nachsprechen, dass Meletios 2 *στρωματεῖς* geschrieben habe, von denen der bei Dositheos nur der zweite sei. Mein Zweifel wird dadurch bestärkt, dass in der Vorrede zu dem unter Nr. 3 genannten Werke des Meletios (Legrand[a] II, S. 119), in einem Briefe des Kyrillos Lukaris vom 29. März 1609 (bei Legrand[b] IV, S. 256) und in dem des Bischofs Metrophanes von Memphis und Ägypten vom 15. März 1636 (Legrand[b] IV, S. 432) nur stets von einem *στρωματεύς* des Meletios die Rede ist. Übrigens steht in diesen Stellen nichts von dem Inhalt des *στρωματεύς*. Meletios verfasste das Werk nach dem ersten Entwurf, bevor er Patriarch wurde, denn er kann sagen: *ταῦτα γὰρ πρὶν εἰς τὴν ἀξίαν ἀναχθῆναι τὴν πατριαρχικὴν συνεγραψάμην* (S. 583), und als er noch Mönch war, denn es heisst *ῥάκη εὐτελῆ ἀμφιεννυμένῳ* (S. 582). Die vorliegende Gestalt des *στρωματεύς* scheint die letzte Bearbeitung zu sein.

Eine erste Einleituug der Schrift wendet sich an den Patriarchen Sylvestros von Alexandrien, seinen Vorgänger, dem das Werk früher zugeeignet war und klagt über den Verfall der Kirche und der Priesterschaft. Eine zweite Einleitung richtet sich an die Leser.

Darauf handelt Meletios zuerst davon, dass die Kirche ist. Das wird aus Bibelstellen bewiesen. Dann geht Meletios dazu über, das Wesen der Kirche zu beschreiben. Es gibt 2 Kirchen, von denen die eine die wahre, die andere die falsche ist. Die wahre ist die *συναγωγὴ ἀνθρώπων τῶν πρὸ καταβολῆς κόσμου προεγνωσμένων καὶ προωρισμένων καὶ ἐκλελεγμένων ἐν χριστῷ, ἰδίοις καιροῖς πολυτρόπως κεκλημένων ἐπὶ σωτηρίᾳ, εἰς ἔπαινον δόξης θεοῦ καὶ εἰς ταύτην διὰ πίστεως ἀληθοῦς καὶ ζώσης εἰσαγομένων* (S. 555). Dagegen ist die falsche Kirche die *ἐκκλησία τῶν πονηρῶν, εἴγουν ἀσεβῶν πλῆθος ἀνθρώπων, προεγνωσμένων μὲν πρὸ καταβολῆς τοῦ κόσμου, παρῃγμένων δὲ ἀγαθῶν μὲν ὑπὸ θεοῦ τοῦ παναγάθου καὶ πάντα ποιοῦντος ἀγαθά, διὰ δὲ ἰδίαν*

αὐτοπροαίρετον κακίαν ἑκουσίως παραχωρηθέντων γενέσθαι φαύλων εἰς ἔνδειξιν δικαιοσύνης θεοῦ. Das Gemeinsame beider Kirchen ist, dass sie Sammlungen von Menschen sind. Das deutliche Unterscheidungszeichen ist die *πίστις καὶ ταύτης ἀπολογία* und die *ἀπιστία.* Der Glaube aber muss ein lebendiger sein, der gute Werke hat. Der Unglaube hat böse Werke (557). Obwohl das *αὐτεξούσιον* bei den Gottlosen nicht aufgehoben ist, so besteht dabei auch die *πρόγνωσις* Gott in Bezug auf die Zugehörigkeit der Menschen zu den Kirchen.

Dennoch ist die Kirche nur Eine, durch das Eine Haupt, Christus, und auch im A. T. durch viele Bilder vorgebildet. Sie ist eine, weil sie für alle Menschen auch bestimmt ist, *ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων ἡ ἐκκλησία συμπληροῦται* (S. 559). Alle Menschen gehören in dieser Weise zu ihr, denn Christus ist für alle gestorben. Die wirkliche Kirche aber bilden nur die Gläubigen. Diesen gibt Christus seine Gerechtigkeit und das ewige Heil. Die anderen sind seine Feinde, die er niederwirft. Der *λόγος τῆς ἐκλογῆς* der Frommen ist die Gnade in Christus (S. 562). Die Teilung der Einen Kirche in zwei geht durch die ganze Geschichte von Abel und Kain an (S. 562 ff.). Alle die Mitglieder der wahren Kirche sind von Anfang an Träger des Glaubens und des Leidens gewesen, das zur Bewährung gehört. Die Berufung zur *ἐκκλησία* hat in der Geschichte stattgefunden zuerst durch das Gesetz, dann durch den Sohn Gottes (S. 564), zum Heil der Menschen, was auch dadurch nicht aufgehoben wird, dass das letzte Ziel Gottes Ehre ist. Weiterhin vollzieht sich die Berufung durch die 12 und die 70 Jünger (566). Dabei aber gilt, *τὸ οὖν ἐξαίρετον ἔργον ἐστὶν ὁ λόγος, τὸ κήρυγμα τοῦ εὐαγγελίου, τὸ τῶν λογικῶν σιτομέτριον καὶ τροφὴ ἡ τῶν μυστηρίων οἰκονομία* (S. 567). Die Apostel sollten Boten sein, *οἰκονόμοι* und *διδάσκαλοι.* Der *καθηγητής* ist Christus. Sie waren nicht *μονάρχαι,* sondern *ἄρχοντες.* Dass Einer in der Kirche die oberste Gewalt habe, ist *ἀδύνατον καὶ ἀτοπώτατον.* So ist der Papst auch nur der Bischof der römischen Kirche (S. 569). Christus allein ist das Haupt der Kirche. Alle Teilkirchen, so geht der Gedanke weiter, machen die Eine katholische Kirche aus (S. 573). Christus ist nach seiner göttlichen und menschlichen Natur in ihr gegenwärtig. Er teilt den Geist aus zum

Regieren der Kirche. Diesen Geist tragen die Priester, als die Diener Christi. Die Ausleger der Lehre des Herrn sind die Väter von den Aposteln an (578). Petrus nahm unter ihnen keinen Vorrang ein. Die katholische Kirche besteht aus allen Teilkirchen zusammen, *ἡ ἐκκλησία ἡ καθολικὴ πᾶσαί τε αἱ κατὰ μέρος ἐκκλησίαι, αἳ τὴν μίαν συντελοῦσαι, τὴν καθολικὴν εὐεπιστασίαν καὶ εὐταξίαν κεκόσμηται* (S. 579), und ist in ihrer Gesamtheit mit den Gaben Gottes geziert.

Von S. 582 an folgt nun eine spezielle Erörterung über den Primat des Papstes in 7 Abteilungen, die einen besonderen Teil des Werkes bildet. Zu ihr führt eine Einleitung. Weiterhin findet sich eine Erörterung, die namentlich abweist, dass aus dem damaligen elenden Zustande der griechischen Kirche nicht auf deren Unzulänglichkeit geschlossen werden dürfe. Die Kirche ist in der Trübsal, gelangt aber zur Herrlichkeit. Äusserlich ist aber die orthodoxe Kirche durch die Russlands repräsentiert, dessen Kaisertum als der Erbe des Grossen Constantin gepriesen wird (S. 601). Der Schluss beginnt von 604 an. Es findet sich S. 605 die Zusammenfassung der Hauptgedanken in folgenden Worten. *Ἀνθρώπων μὲν εἶναι φήσας εἰς ἓν σῶμα συναγωγὴν προκαταρκτικήν, κεκτημένην αἰτίαν τὴν τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ χάριν καθ' ἣν πρὸ καταβολῆς κόσμου ἐκλελεγμένοι ἐν καιροῖς ἰδίοις διαφόρως κληθέντες τοῦ αὐτοῦ θεοῦ καὶ διὰ κτίσεως καὶ διὰ νόμου, πολυμερῶς πάλαι καὶ πολυτρόπως, λαλήσαντος ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν διὰ τοῦ ἰδίου υἱοῦ καὶ ἐν αὐτῷ ἐκεῖθέν τε διὰ τοῦ εὐαγγελίου καλέσαντος εἰς ἐπίγνωσιν εὐσεβείας, καὶ πίστιν τοὺς ἰδίους, οἳ καὶ μορφούμενοι τῇ πίστει ὡς εἴδει εἰς ἐκκλησίαν θεοῦ, τῶν ἀπειθούντων κεχωρισμένοι, καὶ θεοφιλέσιν ἔργοις ἀκολουθοῦντες θεῷ, διά τε θλίψεων βαίνοντες, οἷον τοῦ κόσμου ἔτι ζῶντες μετανάσται, καὶ εἰς ἐκεῖνον μεταθέντες τὸ φρόνημα, ἔνθα καὶ τὸ πολίτευμα, εἰ καὶ ἐν σαρκὶ ὄντες, εἰσέρχονται εἰς ἐκείνας τὰς δόξας, ἃς ἡτοίμασεν αὐτοῖς ὁ θεὸς πρὸ καταβολῆς κόσμου εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ.* Zu dieser Kirche rechnet Meletios auch *τὴν καθ' ἡμᾶς ἐκκλησίαν* und schliesst mit einem Lobe seiner Kirche, dem einige Ausfälle gegen die anderen Kirchen beigemischt sind, obgleich auch hier eine versöhnliche Milde herrscht. Jedenfalls werden die *Λα-*

τεῖνοι, zu denen von Meletios (S. 608) auch *οἱ ἀπὸ Λουτήρου* gerechnet werden, vermahnt, erst selbst eins zu werden.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass wir es hier mit einer Schrift zu thun haben, die sich über das Niveau der Anschauungen der griechischen Kirche erhebt. Es geht ein ökumenischer Zug durch die Gedanken. Ich meine daher, dass Meletios zu dieser Schrift von anderer Seite her Anregung empfangen. Jedem fällt die Ähnlichkeit der Grundgedanken mit denen Augustins in seiner Schrift De civitate dei auf. Wie Augustin Lib. XI cap. 1., weist auch Meletios die Existenz der Kirche aus Bibelsprüchen nach. Das Wort Augustins Lib. XV, cap. 1: duas civitates hominum, quarum est una quae praedestinata est in aeternum regnare cum deo, altera aeternum supplicium subire cum diabolo klingt an. Auch die geschichtliche Zurückführung auf Kain und Abel als erste Repräsentanten der verschiedenen Reiche (Aug. Lib. XV, 5) kehrt bei Meletios wieder. Doch dagegen ist wohl zu beachten, dass die Prädestination der Bösen bei Meletios auf die blosse Präscienz in echt griechischer Weise abgemildert ist. Auch findet die Zusammenziehung der beiden civitates in eine bei Augustin nicht statt. Das würde bei Augustin ein Widerspruch sein. Von einem tieferen Einfluss der Gedanken Augustins wird man daher nicht sprechen können. Dagegen scheint der lutherische Kirchenbegriff, wie er in der Augustana und deren Apologie begründet ist, von Einfluss auf Meletios gewesen zu sein. Leicht zugänglich waren ihm die Gedanken gemacht durch die Übersendung des Compendium Theologiae des Jakob Heerbrand, die 1577 nach Konstantinopel geschah. Martin Crusius hatte das Werk ins Griechische übersetzt. Vom Jahre 1578 datiert das Dankschreiben des Patriarchen Jeremias an Heerbrand und Kruse. Ich besitze einen Druck der lateinisch-griechischen Ausgabe des Kompendiums von 1582. Hier lassen sich manche Anklänge an Meletios nachweisen. Aber auch die Confessio Augustana war bekanntlich den Griechen übersandt und das bereits früher, nämlich von Melanchthon an den Patriarchen Joasaph II. (1555—1569), vgl. kurz Gass, Symbolik der Griech. Kirche 1872 S. 44.

2) Die Streitschrift gegen die Juden mit dem Titel: *Κυρίου*

Μελετίου πάπα Ἀλεξανδρείας ὑπὲρ τῆς Χριστιανῶν εὐσεβείας πρὸς Ἰουδαίους ἀπολογία. Γοσποδίνα Μελετία. Λεοντοπόλεως. Ἐτυπώθη ἐν οἰκίᾳ ἀδελφῶν. ἔτη θεουγονίας αφϛγ′ (1593). Ich habe bisher kein Exemplar dieses Buches gesehen, sondern gebe den Titel nach Legrand[a] II, S. 88. Auch Legrand bemerkt leider nicht, wo das Exemplar zu finden ist, das er benutzt hat. Nach dem bei Legrand abgedruckten Nachwort des Buchs ist es von Meletios zuerst lateinisch geschrieben. Die griechische Übersetzung, die hier im Druck vorliegt, stammt wahrscheinlich von Manuel Mantzapetas, die slavische Übersetzung, die den Text begleitet, ist von Mitgliedern der Lemberger orthodoxen Brüderschaft verfasst, in deren Buchdruckerei zu Lemberg (Leopolis) das Buch auch fertig gestellt wurde. Genaueres über diese Brüderschaft findet man bei Wladimir Milkowicz, Monumenta Confraternitatis stauropigianae Leopolensis tom. I, Leopolis 1895, der die ältesten Urkunden der Brüderschaft herausgegeben hat. Vgl. meine Anzeige des Buches in der Z. f. K.G. Bd. XVII, S. 590 f. Ich bemerke zu diesem Werk des Meletios, dass Polemik gegen die Juden in der Zeit keineswegs etwas seltenes ist. Die Juden besassen im 16. Jahrhundert grossen Einfluss am Hof der türkischen Sultane. Auch Stephan Gerlach berichtet davon an vielen Stellen seines Tagebuchs, z. B. S. 90, 303, 323, 343. Sie besassen damals in Konstantinopel auch eine bedeutende Buchdruckerei. Im Jahre 1547 kam dort sogar der erste Teil einer volksgriechischen Bibelübersetzung heraus mit ebräischen Lettern. Im allgemeinen vgl.: Graetz, Geschichte der Juden IX, S. 398 ff. und über ihre Polemik gegen die Christen im 15. Jahrhundert VIII, S. 158 ff. Von den Griechen polemisiert bereits Joseph Bryennios gegen die Juden (vgl. meinen Artikel in der Byz. Zeitschr. V, 74 ff. und Theol. St. u. Kr. 1896 S. 282 ff.) und Gennadios Scholarios schrieb seinen Dialogus Christiani cum Judaeo. Ed. Jahn 1893. Auch der Studit Damaskinos wendet sich häufiger gegen die Juden (vgl. meinen Artikel in den Theol. St. und Kr. 1898 S. 341). Im Jahre 1627 gab Nikodemos Metaxas eine Streitschrift des Kyrillos Lukaris gegen die Juden heraus (Legrand[b] I, S. 234).

3) *Διάλογος ὀρθόδοξος χριστιανὸς, τοῦ Μακαριωτάτου πάπα*

καὶ πατριάρχου Ἀλεξανδρείας κυρίου Μελετίου, εἰς τὴν τῶν σπουδαίων ὠφέλειαν. Ἐν Βυλίνῃ (Wilna) 1596. 38 Seiten. Das einzig bekannte Exemplar des Buches ist in der Bibliothek des British Museum, mir unzugänglich. Die Vorreden des Buches gibt Legrand[a] II, S. 115, dem ich in meinen Angaben folge. Die erste Einleitung enthält eine kurze Vita des Meletios. Wie der Titel sagt, ist das Buch in der Form eines Dialogs geschrieben, dessen Personen *Ξένος* und *Παῖς* genannt werden (Demetrak. *Π. Δ.* S. 19).

4) Die *Ὀρθόδοξος Διδασκαλία* des Meletios. Sie wurde 1769 von Neophytos Kapsokalybites herausgegeben. Sie ist, wie Demetrakopulos a. a. O. nachweist, nicht zu identifizieren mit dem eben genannten Dialog *Ὀρθόδοξος Χριστιανός*, was Sathas *Ν. Φ.* S. 210 thut. Dagegen ist sie identisch mit dem von Sathas besonders genannten *Ἐγχειρίδιον*. Demetrakopulos stützt seine Angaben auf den Inhalt des Cod. 315 der Synodalbibliothek in Moskau, der diese Schriften des Meletios enthält. Auch dies Werk ist mir unzugänglich.

5) Der dogmatische Brief des Meletios an den griechischen Arzt Kyriakos Photinos *Περὶ τῶν ἀχράντων μυστηρίων τὸ δεύτερον* ist abgedruckt bei Renaudot a. a. O. S. 100 ff. Meletios bekennt sich hier mehr oder minder zur römischen Lehre von der Transsubstantiation. Ich verzichte auf eine nähere Darlegung des Inhalts, da Steitz in seinem ausgezeichneten Artikel „Die Abendmahlslehre der gr. Kirche" Z. f. d. Th. 1868 S. 684 das Nötige gesagt hat.

6) Vom Abendmahl handelt ebenfalls der von Renaudot a. a. O. S. 117 herausgegebene Brief des Meletios an Gabriel Severos. Hier verteidigt Meletios die Sitte der griechischen Kirche, das konsekrierte Brot in den konsekrierten Wein zu tauchen (Steitz a. a. O. S. 685).

7) Den Primat des Papstes und das Filioque lehnt Meletios feierlich ab in seinem Briefe an den König Sigismund III. von Polen. Dieser Brief ist häufiger abgedruckt. Ich nenne die Stellen, die ich kenne, nämlich Regenvolscius Systema Historico-Chronologicum Eccl. Slavonic., Traj. ad Rhenum 1652 S. 467 und Philippus Cyprius, Chronikon ecclesiae Graecae, Leipzig und Frankfurt 1687, im Appendix. Die innere Adresse des

Briefes lautet: Meletios, per misericordiam Dei Papa et Patriarcha sedis Alexandrinae, Sigismundo III, Invictissimo Poloniae, Sueciaeque Regi, gratiam, misericordiam ac pacem a Domino Deo Salvatoreque nostro Jesu Christo. Amen. Der Brief ist lateinisch verfasst. Die Argumentation gegen den Primat des Papstes enthält nichts, was nicht in dem früher geschriebenen Stromateus enthalten wäre. Der Brief stammt aus dem Jahre 1600 und ist in Ägypten geschrieben.

8) Polemischen Inhalt gegen die Katholiken hat auch der Brief, den Meletios schrieb an den Hypatum Pociey, Protothronium totius Russiae, in dem er sich beklagt, crasso mendacio et impostura divulgatum esse typis, quasi per legatos pontificis romani potestati se subiecisset et orientales ecclesiae cum occidentalibus coaluissent. Dieser Brief ist enthalten nach Regenvolscius in dem Buch Antapologia adversus unitos Graecos 1632. Ich kenne weder das zuletzt genannte Buch, noch den Brief des Meletios, sondern folge hier Fabr. Bibl. Gr. Ed. Harl. XI, S. 477. Nach Philippus Cyprius a. a. O. ist der Brief 1599 geschrieben.

9) Eine reiche Ausbeute von Schriften des Meletios bietet der höchst seltene Konstantinopler Druck von 1627, den Nikodemos Metaxas besorgt hat. Leo Allatius De perp. cons. S. 996 und De Georgiis bei Fabr. Bibl. Gr. 1721 Bd. XII, S. 784 nimmt an, dass der Druck vom Jahre 1624 aus London stammt, aber wohl mit Unrecht. Das Buch ist bibliographisch genau beschrieben von Legrand b I, S. 240 ff. Ein Exemplar besitzt die Göttinger Universitätsbibliothek. Der Druck enthält keinen Gesamttitel, sondern er gibt ohne weiteres nach einander 4 Schriften des Meletios, einen Dialog des Koressios, 2 Bücher des Nilos von Thessalonich, Auszüge aus einem anderen Werk desselben Schriftstellers, den Anfang eines polemischen Dialogs zwischen einigen Kardinälen und einem Griechen, eine Rede des Barlaam gegen den Primat des Papstes, eine anonyme Schrift über das Fegefeuer und ein umfangreiches Werk des Gabriel Severos. Ich bemerke zu diesem seltenen Buch, dass die Stücke ausser denen des Meletios, Koressios und Gabriel Severos entnommen sind dem Anhang des Buches des Cl. Salmasius De primatu papae, das ich aus der Elzevir-

ausgabe von 1645 kenne. Die erste Ausgabe des letzteren stammt von 1608.

Die erste der in dem Konstantinopler Druck enthaltenen Schriften des Meletios ist sein Brief an den Knjäs Basilius. Von dem langen Titel führe ich nur das Notwendige an: *Μελέτιος — τῷ — αὐθέντι καὶ δεσπότῃ Ὀστροβείας, ἀρχηγῷ Λιτουανείας καὶ Κυοβαίας καὶ κριτῇ Βλαδημοιρίας τῷ — Κνέζῃ Βασιλείῳ καὶ τοῖς λοιποῖς — ἄρχουσι καὶ δεσπόταις πάσης μικρᾶς Ρουσσίας τοῖς τε εὐλαβεστάτοις τῶν Ἱερέων καὶ παντὶ — λαῷ τῶν ὀρθοδόξων* daselbst. Geschrieben am 3. Oktober 1597 in Alexandrien. Den Brief erwähnt auch Leo Allatius De perp. cons. S. 274. 316, Phil. Cyprius a. a. O., der auch bemerkt, dass Basilius primarius aulae Moschicae consiliarius gewesen sei. Meletios klagt zuerst über den Abfall so vieler Orthodoxen zum Katholizismus und lobt den Basilius und die Seinen, dass sie treu geblieben sind. Dann wendet er sich zur Polemik gegen den Primat des Papstes, den er mit den schon im Stromateus angeführten Gründen angreift. Interessant ist es, dass er sich dabei auch auf Augustinus beruft, dessen Werke er nach der Venediger Ausgabe zitiert. Welche Ausgabe er meint, kann ich nicht nachweisen. Es genügt zu wissen, dass Meletios den Augustinus nicht nur aus Übersetzungen, sondern auch urschriftlich kannte. Er berührt dann weiter die *ἄζυμα*, das Filioque, die Kelchentziehung, doch will er davon an dieser Stelle schweigen. Er muss nur lebhaft die a n t i c h r i s t l i c h e Alleinherrschaft des Papstes beklagen, ein Ausdruck, in dem auch protestantischer Einfluss zu erkennen ist, da den älteren Griechen der Antichrist mit dem Islam verbunden ist. Wie im Stromateus nimmt Meletios weiterhin die orthodoxe Kirche gegen den Vorwurf des Verfalls in Schutz. Dass sie Knechtsgestalt trage, gehöre zu ihrem Wesen, übrigens sei sie durch die slavischen Völker würdig vertreten. Den Schluss macht eine Paränese und Angaben über die Massnahmen gegen die abgefallenen Priester.

10.) Der zweite Brief des genannten Drucks führt die Aufschrift: *Μελέτιος — τοῖς — ὀρθοδοξωτάτοις Ῥώσσοις τὴν ἀνάπασιν τὴν ὑψηλοτάτην ἀρχὴν τῆς κρατίστης βασιλείας Πωλονίας παροι-*

χοῦσι, τοῖς ἐν κυρίῳ υἱοῖς περιποθήτοις τῆς ἡμῶν μετριότητος. — *Ἀμήν.* Geschrieben von Konstantinopel 1597.

Der Brief enthält Antworten auf sechs dem Meletios vorgelegte Fragen.

a) Warum der Patriarch von Jerusalem dem Patriarchen von Konstantinopel und Alexandrien nachfolge. Meletios sagt, die Macht sei nicht einzelnen Personen, sondern der Kirche gegeben. Die Jünger aber, die auf Befehl des Herrn hinausgezogen, hätten Kirchen gegründet und Bischöfe eingesetzt, unter den Bischofssitzen hätten einige beherrschende sein müssen, nämlich besonders solche für die verschiedenen Erdteile, Asien, Europa, Afrika. Konstantinopel sei durch Konstantin den Grossen zum ersten Bistum nach Rom erhoben. Dadurch sei Rivalität zwischen Rom und Konstantinopel entstanden. Um diese Streitigkeiten zu schlichten, gab man Alexandrien den dritten Rang mit der Bedeutung des *κριτάτον*. *Ἔοικεν δὲ τοὺς πατέρας τῆς φιλονεικίας ταύτης ἀπαλλάξαι τὰς δύο ταύτας φιλοτιμουμένας ἐκκλησίας, τῷ τῆς Ἀλεξανδρείας θρόνῳ προφάσεως εἰλημμένοι εὐλόγου τὸ κριτάτον τῆς οἰκουμένης προσάψασθαι.* Jerusalem habe die letzte Stelle erhalten, damit sein Patriarchat, das den heiligen Stätten zu Liebe gegründet sei, dokumentiere, die Herrschaft Christi, der dort gelitten habe, sei keine äussere. Wenn solche Stellungen, wie die des ökumenischen Patriarchen und die eines *κριτὴς τῆς οἰκουμένης* der Kirche Ärgernis gäben, so müsse man sie abthun. Wenn aber die Kirche *ἐκκλησιαστικὴν εὐταξίαν* und *ἱεραρχίαν τινά* fordere, so wollten sie doch Glieder der Kirche bleiben. Einer aber sei nur das Haupt, Christus. Bei allen Wunderlichkeiten der gegebenen Theorie muss man doch anerkennen, dass die Beurteilung der Sache eine an echt christlichen Gesichtspunkten orientierte ist.

b) Über den *τύπος τῆς ἐπισκοπῆς*. Meletios wundert sich, dass die Fragenden darüber nicht Bescheid wissen. Er entgegnet *Ὁ ἐπίσκοπος τόπον ἐπέχων καὶ τύπον Χριστοῦ, διακρινεῖ μὲν αὐτὸς τὰ πάντα, ἐν δὲ ταῖς δημοσίαις ἀγωγαῖς συμπαρόντας ἔχων τοὺς τοῦ κλήρου τοῦ ἱεροῦ.* Seine Kleriker sind entsprechend den 5 Sinnen in Pentaden geteilt. 4 Pentaden werden dann aufgezählt.

c) *Περὶ τῆς ἀδελφότητος.* Woher die Brüderschaften kämen und ob sie berechtigt seien. Meletios sagt, zwar seien alle Christen Gottes Kinder und als solche verbunden. Aber die Gnade hebe die Natur nicht auf. So thäten sich fromme Männer zusammen, um in besonderer Weise die Gebote Gottes zu erfüllen und der Menschheit zu nützen. So z. B. die Brüderschaft des h. Spyridon. Sie verehre nicht den h. Spyridon, sondern wolle in seiner Nachahmung den Armen nützen. Übrigens habe er darüber besonders geschrieben bei der Gründung der Brüderschaft.

d) *Εἰ δεῖ ἄνθρωπον κοσμικὸν τὸ τοῦ διδάσκειν ἀναλαμβάνειν ἀξίωμα.* Die Frage ist nach Meletios bestimmt zu verneinen. Die Propheten hätten besondere Berufung von Gott gehabt, die Apostel den h. Geist durch Christum. Man könne nicht Schafe zu Hirten machen.

e) Meletios billigt, dass kein Metropolit zwei Metropolen haben soll.

f) Über das *σταυροπήγιον.* Ich gebe die Meinung des Meletios mit seinen eigenen Worten, da über die Sache wenig bekannt ist: Das Stauropegion sei eine *παράδοσις. Εὗρον οὖν τὸ σταυροπήγιον οἱ πατέρες οὐκ εἰς στάσιν, ἀλλ' εἰς σύστασιν τῶν ἐκκλησιῶν, ἵνα γὰρ ἡ ἐκκλησία ἡ μεγάλη ἐν ἐπαρχίᾳ ἢ παροικίᾳ τῇ δδεῖνι ἔχῃ τὸ μνημόσυνον ἄσβεστον, ἢ καὶ μικράν τινα βοήθειαν (ὅπερ συνδεσμός ἐστι πρὸς τὴν μητέρα τῶν θυγατέρων) ἐπενοήθη τὰ σταυροπήγια, οὐκ εἰς ἀναίρεσιν ἢ ὅλως βλάβην ἢ καὶ ἀτιμίας τοῦ κατὰ χώραν ἐπισκόπου οὗ τῆς ἐπαρχίας ἐξήρτηται τὸ σταυροπήγιον, ἀλλ' εἰς ἀνάῤῥυσιν καὶ βοήθειαν τοῦ πατριαρχικοῦ θρόνου, ὅθεν καὶ ὁ ἐπίσκοπος πέμπεται καὶ ὅθεν ἔχει λαβὼν καὶ τὴν ἀξίαν καὶ τὴν ἐξουσίαν τῆς ἐπαρχίας* etc.

11) Der dritte Brief aus dem Drucke des Metaxas trägt die Adresse: *Τῷ ἱερωτάτῳ Μητροπολίτῃ, σὺν τοῖς — κληρικοῖς, — ἄρχουσι, καὶ ἀπαξάπαντι — πληρώματι τῶν ὀρθοδόξων τοῖς ἐν Χίῳ τῇ — νήσῳ —, χάριν —. Ἀμήν.* Aus Konstantinopel. 1598.

Der Brief ist eine Apologie der orthodoxen Kirche und eine Streitschrift gegen die Katholiken, die sich durch die Ansiedlung der Jesuiten auf Chios sehr vermehrten. Meletios beginnt damit, dass er die Trübsale der orientalischen Kirche als ein Zeichen der Liebe Gottes darstellt. Dann tritt er in

eine Bekämpfung der römischen Kirche ein, wobei er sich zunächst über die bekannten Differenzpunkte, a) *περὶ τοῦ πνεύματος*, b) *περὶ τῶν ἀζύμων*, c) *περὶ τῆς μεταδόσεως τῶν μυστηρίων* d. h. über die Kelchentziehung, d) *περὶ τοῦ καθαρτηρίου πυρός*, e) *περὶ τῆς τοῦ σαββάτου νηστείας* und das am Mittwoch äussert, Ausführungen, die wir nicht im einzelnen wiedergeben, da bei diesen Dingen die Gründe der Beweisführung ziemlich immer dieselben sind.

f) Gegen die Behauptung der Römer, dass die Orthodoxen kein Priestertum hätten, da sie unter der Herrschaft der Ungläubigen ständen. Dagegen sagt Meletios, dass zwar die Sünden der Kirche die Ursache der Knechtschaft seien, in der sich die Griechen zur Zeit befänden. Die Sünde der Kirche aber sei die *διχοστασία*, die von den Römern stamme, die sich von der Kirche getrennt hätten. Die Orthodoxen hätten die reine Lehre behalten, daher hätten sie auch das Priesterthum. Übrigens sei es staunenswert, *ὅτι καὶ τὰ ἔθνη (οἷς ὑποτετάχθαι ἡ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησία φαίνεται) ὁ φιλάνθρωπος θεὸς λόγος ἀῤῥήτως σοφίας ξενοτρόπως ὑποτάττει τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ διδάσκει διὰ βασιλικῶν προσταγμάτων πᾶσαν ἄδειαν τε καὶ δύναμιν τῇ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίᾳ πράττειν τὰ ἑαυτῆς.* Denn fast alle Kirchen seien steuerfrei. Die *τάγματα* der Mönche breiten sich überall aus und sind ebenfalls steuerfrei. Wo sie aber steuern müssten, würden sich die nicht verwundern, die sich des *στάτηρ* erinnerten.

g) *περὶ νηστειῶν καὶ προσευχῶν.* Meletios polemisiert zuerst gegen die Römer, die sich über die langen Fasten und die *ἀγρυπνίαι* der Griechen lustig machten. So sei es vielmehr, dass die Gegner den engen Weg zum Himmelreich breit machten. Der Brief schliesst dann mit einem Protest gegen den Anspruch der römischen Kirche, allein die wahre zu sein und gegen den Primat des Papstes. Die Jesuiten werden besonders erwähnt.

12) Der vierte und letzte der genannten Briefe ist gerichtet an: *τοῖς κατὰ Ἀπωλονίαν εὑρισκομένοις ὀρθοδόξοις χριστιανοῖς Ρώσσοις τε καὶ Ἕλλησι, τοῖς τε θεοφιλεστάτοις ἀρχιερεῦσιν, εὐσεβεστάτοις ἱερεῦσι, τιμίοις ἄρχουσι, καὶ παντὶ τῷ χριστωνύμῳ λαῷ, υἱοῖς ἐν κυρίῳ περιποθήτοις. Χάριν ἔλεος καὶ εἰρήνην.* Aus dem Jahre 1598.

a) Mahnung, sich nicht von der reinen Lehre abtreiben zu lassen.

b) *περὶ μεσίτου.* Meletios wendet sich gegen die, welche leugnen, dass Christus auch nach seiner Himmelfahrt als *μεσίτης* fungiere. Christus sei, so entgegnet er, auch nach seiner Himmelfahrt Mensch geblieben und setze daher auch sein Mittleramt fort.

c) *περὶ τῆς τοῦ παλαιοῦ εἰκονογραφῆς.* So viel ich sehe, handelt es sich um die bildliche Darstellung Gottes, der nach Daniel 7, 13 ja *ὁ παλαιὸς τῶν ἡμερῶν* heisst. Meletios entscheidet, *τὸ δὲ τὴν εἰκόνα τοῦ παλαιοῦ ἐξεικονίζειν χρώμασιν*, sei nicht unerlaubt. Es sei gestattet, auch die Visionen der Propheten bildlich darzustellen, nur in frommer Weise, es sei aber *σωφρονέστερον, ἐξεικονίζειν τὰ πραγματικῶς φανέντα, ἵνα μὴ εἰκόνας εἰκόνων πλάττειν δόξωμεν.*

d) *περὶ τῶν σιμονιακῶν.* Die Sakramente um Geld zu geben, sei verboten. Wohl aber dürften die Priester Almosen nehmen.

e) *περὶ ἐξομολογήσεως.* Beichte hören sollen nur Priester und zwar solche, die von den *ἀρχιερεῖς* den Auftrag haben. Am besten seien die geeignet, die ausserhalb der Städte in Klöstern wohnen, also *ἱερομόναχοι.* Sie sollen aber kein Geld nehmen.

f) *περὶ τῆς περὶ τοῦ προδρόμου νηστείας.* Meletios entscheidet, dass er und die Seinen, also wohl die orientalische Kirche in Konstantinopel oder Alexandrien, oder überhaupt, das Fest der *ἀποκοπὴ τοῦ τιμίου προδρόμου* mit Fasten feiern, wenn aber andere das als ein fröhliches Fest ansähen, so will er auch das gestatten, denn das Reich Gottes sei nicht Essen und Trinken.

g) *περὶ μουσικῆς.* Er will erlauben, dass Musik in den Kirchen gebraucht werde. Sie diene zum Lobe Gottes. Ob einstimmig oder mehrstimmig gesungen werde, müsse sich nach der Sitte des Landes richten. Orgelbegleitnng verbietet Meletios.

Im übrigen sollen die Frager ihn jetzt nicht weiter belästigen, da er durch die politischen Wirren in grosser Gefahr lebe. Auf solche mir nicht klare Gefahren hat Meletios auch im Anfang des Briefes hingewiesen. Es scheint fast so, als

ob Meletios beim Sultan gegen einen Krieg gegen die Christen gesprochen, auch damit Erfolg gehabt, sich dadurch aber grossen Hass zugezogen habe.

13. Hier sind auch zu nennen die Verhandlungen des Meletios mit den böhmischen Brüdern in Polen wegen der Union. Darauf beziehen sich die beiden von Regenvolscius a. a. O. S. 497 f. abgedruckten Briefe des Meletios, denen einer an Turnowsky, den damaligen Bischof der böhmischen Brüder, der andere an Broniewsky gerichtet ist, beide aus dem Jahr 1600. Es sind Antworten auf die a. a. O. S. 491 ff. abgedruckten Unionsanträge. Meletios gibt als vorsichtiger Kirchenfürst keine bestimmte Antwort, sondern sagt, dass er seinen Exarchen, den Kyrillos Lukaris, mit den Verhandlungen beauftragt habe. Ich bemerke, dass das seltene Werk von Regenvolscius sich in der königlichen Bibliothek in Hannover befindet.

14) Endlich will ich erwähnen die Akten der Synode von Konstantinopel aus dem Jahre 1593, wo Meletios die Hauptrolle gespielt hat. Die Akten sind herausgegeben von Dositheos von Jerusalem in seinem *Τόμος ἀγάπης* von 1698 S. 541 ff., von Sathas, *Σχεδίασμα* S. 82 ff. und abweichend davon durch Papadopulos Kerameus in der Maurogordatios Bibl. S. 73 ff. In welchem Verhältnis die verschiedenen Redaktionen der Akten stehen, würde eine Spezialuntersuchung entscheiden müssen.

15) Zum Schluss muss ich die bisher nicht herausgegebenen Schriften des Meletios nennen.

Nach Demetrios Prokopios (Fabr. Bibl. Gr. ed. Harl. XI, S. 521) schrieb Meletios eine Erklärung des Symbols, d. h. des Nicaenoconstantinopolitanum in Form eines Dialogs, eine Auslegung des Vaterunsers und eine Schrift gegen das Fegefeuer. Nach Sawiras *N. E.* S. 433, eine *Ἐπιστολὴ πραγματικὴ* an einen Engländer mit Namen Eduard, aus dem Dositheos von Jerusalem in seinem 1690 erschienenen Werke: *Κατὰ τῆς καλβινικῆς φρενοβλαβείας* (Legrand[b] II S. 458) nach Sawiras S. 80 Zitate bringt. Dieser Brief an den Engländer ist auch erwähnt bei Fabr.-Harl. a. a. O. S. 477 als handschriftlich in dem Cod. 315 der Synodalbibliothek von Moskau vorhanden. Aus demselben Codex erwähnt Fabr. noch eine Schrift *περὶ τῶν*

ἀχράντων μυστηρίων, die nach Demetrakopulos *Π. Δ.* S. 19 gegen Luther und Calvin gerichtet ist. Dass Meletios ausserdem Bemerkungen zu den Schriften Augustins geschrieben hat, führt Demetrakopulos an mit Berufung auf die Worte des Meletios in der *Ὀρθόδοξος ὁμολογία* S. 277. Was es damit auf sich hat, lässt sich nicht bestimmen. Eine wohl kleinere Schrift über die Brüderschaft des h. Spyridon erwähnte oben S. 65 Meletios selbst. Von dem, was Fabricius Bibl. Gr. ed. Harl. S. 477 noch aus dem Cod. Mosqu. 315 anführt, kann ich nichts identifizieren. Vielleicht sind Schriften darunter zu verstehen, die bereits herausgegeben sind. Drei Briefe über den Gregorianischen Kalender, erwähnt Sathas *Σχεδ.* S. ξθ', einen von diesen, wahrscheinlich deu sogenannten *Τόμος Ἀλεξανδρινός*, der an den Patr. Silvester von Alexandrien von Meletios noch als Protosygkellos gerichtet war, enthält der Codex Athous 3790, (nach Lambros, Catalogue of the Greek Manuscr. on M. Athos 1895).

VI. Maximos Margunios.

Litteratur: Ältere Angaben bei Fabr. Bibl. Gr. ed. Harl. Bd. XI S. 693 f. und an anderen Stellen. Eine mit den Mitteln der modernen Wissenschaft gearbeitete Biographie bringt Legrand[a] II, S. XXIII ff. Eine Ergänzung dazu hat Mystakides gegeben in der *Εἰκοσιπενταετηρὶς τῆς καθηγεσίας Κωνσταντίνου Σ. Κοντοῦ* Athen 1893 unter dem Titel: *Ὁ Ἱερὸς Κλῆρος κατὰ τὸν ιστ' αἰῶνα.* Dazu vergleiche man noch Sathas *Ν. Φ.* S. 212 ff., namentlich Demetrakopulos *Δ. Π.* S. 19 ff., Sawiras *Ν. Ε.* S. 111 ff. und 465 ff., M. J. Gedeon *Ἐκκλ. Ἀλ.* V, S. 65, IX S. 132 ff. Seine Werke am besten genannt bei Legrand a. a. O., Mystakides und Demetrakopulos. Die zahlreichen Briefe, die aber meist nur persönlichen Inhalt haben, bei Lami, Deliciae Eruditorum, tom. VII u. IX, in den mehrfach zitierten *Τύποι ἐπιστολῶν* des Theophilos Korydalleus, Ausg. von 1786 S. 201 ff., Sathas im *Σχεδ.* und bei Mystakides, auch bei Gedeon a. a. O. V, S. 65 und in den Vorreden der von Margunios herausgegebenen Bücher. Endlich hat Legrand[b] IV S. 175 ff. neuerdings 18 Briefe an den Kyrillos Lukaris veröffentlicht.

Über die Testamente des Margunios Legrand[a] II, 391 ff. und Byz. Zeitschr. IV, S. 203.

Emmanuel Margunios, so hiess Margunios mit seinem weltlichen Vornamen, war geboren in der Stadt Candia. Seine Mutter entstammte der bekannten Familie Colonna. Schon früh lernte er die lateinische Sprache und studierte, wie viele seiner Altersgenossen, in Padua. Einer seiner Kommilitonen war Meletios Pegas. Schon damals strebte er nach Wahrheit. *Φίλον γὰρ τῷ ὄντι καὶ γένος καὶ πατρὶς καὶ γονεῖς ἀλλ' εἴγε παρ' ἐμοὶ πάντων φιλτάτη καθέστηκεν ἡ ἀλήθεια*, schreibt er *αφογ'* an den Gabriel Severus. Das brachte ihn schon früh in Konflikt mit der orthodoxen Kirchenlehre. Bereits in jener Zeit, nämlich 1574, wurde der Patriarch Jeremias II., dessen Hauptverdienst war, die tüchtigsten Theologen seiner Zeit um sich zu sammeln, aufmerksam auf Margunios und wollte ihn an seinen Hof ziehen. Dieser aber lehnte ab, blieb jedoch ein Ratgeber und Verteidiger des Jeremias zu allen Zeiten. Um das Jahr 1579 wurde er Mönch im Metochion der Sinaiten auf Kreta. Dabei nahm er den Namen Maximos an. Bald darauf ging er nach Konstantinopel, verschmähte dort jedoch eine öffentliche Stellung, denn er war eine monastische Natur. Er liess sich indessen zum Bischof von Kythera (Cerigo) weihen, konnte sein Bistum aber nicht antreten, da die venetianische Regierung dieser Insel einen Griechen zum Bischof nicht wünschte. Daher nahm Margunios Wohnsitz in Venedig. In dieser Zeit begannen seine theologischen Streitigkeiten mit Gabriel Severos, der gleichfalls in dieser Stadt sich aufhielt. Margunios vertrat die Union mit der römischen Kirche, Severos war ein energischer Gegner derselben. Der Streit drehte sich namentlich um die Lehre vom Ausgang des heiligen Geistes. Es gelang für dies Mal dem Patriarchen Jeremias und Meletios Pegas einen Ausgleich zwischen den streitenden Männern herbeizuführen. Aber die Herausgabe seines unten zu besprechenden *ἐγχειρίδιον* 1591 verwickelte den Margunios von neuem in die alten Streitigkeiten. Jeremias zog ihn zur Verantwortung wegen seiner Irrlehre. Der Angeklagte verteidigte sich in einer längeren an die Synode gerichteten Schrift, die bei Lami a. a. O. IX S. 4—24 und Legrand[a] II,

S. XLVII ff. abgedruckt ist. Wiederum wurde eine Versöhnung hergestellt. Aber bald darauf brachte den Margunios seine vermittelnde Stellung in noch grössere Gefahr. Er wurde der Inquisition verdächtig und nur das energische Auftreten der venetianischen Regierung rettete ihn. Von da an hatte Margunios Ruhe und lebte ungestört der Wissenschaft. Er knüpfte mit vielen Gelehrten in Europa enge Beziehungen an und erwarb sich namentlich durch die Herausgabe von griechischen Schriftstellern Verdienste. Er starb in der Nacht vom 30. Juni auf den 1. Juli 1602.

Maximos Margunios ist ein Mann von grosser Liebe zur Wahrheit. Er besass ein weites Wissen. Seine philosophisch stark beeinflusste und allgemeine Bildung führte ihn theologisch zu einer Stellung über beiden katholischen Kirchen, deren Gegensätze ihm nicht unüberwindlich schienen, doch verkannte er nicht, dass die letzten Differenzpunkte auf dem praktischen Gebiete liegen, im Primat des Papstes. Er hat in der Theologie fast auf allen Gebieten gearbeitet. Hier kommen nur die Leistungen auf dem systematischen in Betracht.

1) *περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος βιβλία τρία.* Geschrieben in Kreta 1583 und gewidmet dem Patriarchen Jeremias. Dieses Werk ist zwar nicht herausgegeben, aber Demetrakopulos veröffentlicht a. a. O. S. 22 ff. die Überschriften der Kapitel. Margunios strebt danach in dem Werke eine Union zwischen den Griechen und Lateinern an. Er geht dazu von der Lehre des Augustinus aus. So weit ich nach der kurzen Inhaltsangabe verstehe, will Margunios den Ausgang des h. Geistes in der bekannten doppelten Weise festhalten. Er sucht aber nachzuweisen, dass Augustin diesen Ausgang auch lehre. In Abweichung von der bisherigen Kirchenlehre sieht er den Ausgang des Geistes vom Vater und dem Sohne, den die Griechen weil heilsgeschichtlich nur als einen zeitlichen bestimmen, auch als ewigen fassen, denn es heisst ausdrücklich: *Ὅτι καὶ τό· δι' υἱοῦ πεφηνέναι λέγεσθαι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἤτοι γνωρίζεσθαι, οὐ μόνον χρονικῶς δεῖ λαμβάνειν, ἀλλὰ καὶ ἀϊδίως* (S. 26). Dass eine solche Lehre, die von Augustin ausging, die Griechen nicht befriedigen konnte, liegt zu Tage. Daher könnte man begreifen, wenn Gabriel Severos dagegen Protest erhob.

2) *Μαξίμου Μαργουνίου τοῦ Κρητός, ταπεινοῦ ἐπισκόπου Κυθήρων ἕτερα βιβλία δύο πρὸς τοῖς τρισί, περὶ τῆς τοῦ παναγίου Πνεύματος ἐκπορεύσεως.* Handschriftlich im Cod. 208 und 393 der Synodalbibliothek in Moskau. Demetrakopulos gibt a. a. O. S. 27 wiederum die Kapitelüberschriften. Das Buch ist 1584 in dem Kloster Xrysopege in Galata geschrieben und dem Woiwoden Johannes Petros von der Walachei gewidmet. Hier führt Margunios aus, dass Gott der Vater nach der Schrift eine zweifache Stellung zum h. Geiste hat. Als Hypostase geht der h. Geist allein vom Vater aus. In dem anderen Sinne, nämlich als Geber der *χαρίσματα* ist der Sohn und der Geist dem Vater nebengeordnet. In dieser Beziehung geht der Geist, scheinbar nicht ewig, auch von dem Sohne aus. Auch in dieser Schrift mahnt der Verfasser zur Union.

3) Die Trinitätslehre behandelt Margunios auch in dem schon genannten *ἐγχειρίδιον*. Dasselbe führt den Titel: *Ἐπιστολὴ Μαξίμου τοῦ Μαργουνίου ἐπισκόπου ταπεινοῦ Κυθήρων ἐγχειρίδιον περὶ τῆς τοῦ παναγίου πνεύματος ἐκπορεύσεως, ὡς ἐν εἴδει ἐπιστολῆς.* Das Werkchen ist enthalten in dem Sammeldruck, den nach Legrand[b] I, S. 237 Nikodemos Metaxas im Jahre 1627 in Konstantinopel herausgab. Das Buch enthält ausser diesem noch an erster Stelle die beiden *λόγοι ἀποδεικτικοί* des Gregor Palamas v. Thessalonich, an zweiter Stelle das *καταφύγιον* des Georgios Scholarios und an vierter Stelle einen gleich zu nennenden dem Margunios fälschlich zugeschriebenen Dialog. Das uns hier interessierende Stück erwähnt Legrand aus Versehen nicht. Ein Exemplar dieses äusserst seltenen Buches enthält die Göttinger Universitätsbibliothek. Ebenfalls ist unser *ἐγχειρίδιον* erschienen unter dem Titel: *Μαξίμου Μαργουνίου Κυθήρων ἐπισκόπου ἐπιστολαὶ δύο.* Frankofurdi (so), apud Joannem Wechelium MDXCI, 16°, 30 Seiten. Auch diese Ausgabe ist in Göttingen. Nach dem *ἐγχειρίδιον* geht der Geist vom Vater aus, wird aber dargereicht der Welt vom Vater und dem Sohne oder von dem Vater durch den Sohn. Wenn ich recht verstehe, weicht die Darstellung der Trinitätslehre hier von der S. 71 angegebenen Fassung deutlich ab. Dort wurde auch der heilsgeschichtliche Ausgang des Geistes ein ewiger genannt. Wie das *ἐγχειρίδιον* spricht

sich auch die Apologie des Margunios an die Synode in Konstantinopel aus (Legrand[a] II, S. 1 und 11) und ebenso lässt sich Margunios in dem zweiten Briefe an Jeremias (Sathas *Σχεδ.* S. 102) vernehmen. Hier erklärt er, wie auch sonst, dass die älteren lateinischen Väter dieselbe Lehre hätten und dass sie für jeden Ausgang des h. Geistes das Wort procedere gebraucht hätten. Wenn sie sagten, der h. Geist procedit ex patre, so meinten sie den ewigen Ausgang, wenn aber gesagt würde procedit ex patre filioque, so meinten sie den ökonomischen Ausgang. Erst die neueren Lateiner hatten hier Konfusion gestiftet.

4) Die Trinitätslehre hat Margunios auch im Gegensatz zu abendländischen Theologen behauptet. Von diesen wird er als genuiner Vertreter seiner Kirche angesehen. Der Jesuit Jakob Gretser hatte im Jahre 1598 in Ingolstadt eine disputatio de sacrosanctae trinitatis mysterio pro more scholae gehalten, in denen er die Irrtümer des Patriarchen Jeremias in dessen Antworten an die Tübinger hinsichtlich der Trinitätslehre nachgewiesen hatte. Die dazu aufgestellten Thesen Gretsers waren auch dem Margunios in die Hände gekommen und dieser hatte dazu *σχόλια ἀνασκευαστικά* geschrieben, aber nur cursim ac veluti *ἐν παρέργῳ*, wie er sagt. Gretser gab nun seine Thesen, die Scholien des Margunios und seine Apologie gegen die letzteren heraus. Die Schrift ist veröffentlicht in Jacobi Gretseri S. J. opera omnia tom. IX, Ratisbonae 1737, S. 48 ff. Die einzelnen Ausführungen wären vollständig nur im Zusammenhang des Ganzen darzustellen. Das würde zu weit führen. Ich bemerke daher nur, dass Margunios durchaus den Erörterungen des Patriarchen Jeremias beistimmt und sie verteidigt. Der Hauptgedanke seiner eigenen Darlegungen ist in folgendem Satz (S. 53 *E.*) enthalten, der ganz wie in den zuletztgenannten Schriften den doppelten Ausgang des Geistes ausspricht: Illam processionem esse ad intra et originis, istam ad extra, et ut ita dicam, dispensatoriam; illam absolute intellectam, hanc, propter aliquid, ad sanctificandam scilicet creaturam.

Nach diesen Darlegungen scheint es mir wahrscheinlich, dass Margunios in der Lehre vom Ausgang des Geistes nicht prinzipiell von seiner Kirche abweicht. Was den Gabriel Severos

2) *Μαξίμου Μαργουνίου τοῦ Κρητός, ταπεινοῦ ἐπισκόπου Κυθήρων ἕτερα βιβλία δύο πρὸς τοῖς τρισί, περὶ τῆς τοῦ παναγίου Πνεύματος ἐκπορεύσεως.* Handschriftlich im Cod. 208 und 393 der Synodalbibliothek in Moskau. Demetrakopulos gibt a. a. O. S. 27 wiederum die Kapitelüberschriften. Das Buch ist 1584 in dem Kloster Xrysopege in Galata geschrieben und dem Woiwoden Johannes Petros von der Walachei gewidmet. Hier führt Margunios aus, dass Gott der Vater nach der Schrift eine zweifache Stellung zum h. Geiste hat. Als Hypostase geht der h. Geist allein vom Vater aus. In dem anderen Sinne, nämlich als Geber der *χαρίσματα* ist der Sohn und der Geist dem Vater nebengeordnet. In dieser Beziehung geht der Geist, scheinbar nicht ewig, auch von dem Sohne aus. Auch in dieser Schrift mahnt der Verfasser zur Union.

3) Die Trinitätslehre behandelt Margunios auch in dem schon genannten *ἐγχειρίδιον*. Dasselbe führt den Titel: *Ἐπιστολὴ Μαξίμου τοῦ Μαργουνίου ἐπισκόπου ταπεινοῦ Κυθήρων ἐγχειρίδιον περὶ τῆς τοῦ παναγίου πνεύματος ἐκπορεύσεως, ὡς ἐν εἴδει ἐπιστολῆς.* Das Werkchen ist enthalten in dem Sammeldruck, den nach Legrand[b] I, S. 237 Nikodemos Metaxas im Jahre 1627 in Konstantinopel herausgab. Das Buch enthält ausser diesem noch an erster Stelle die beiden *λόγοι ἀποδεικτικοί* des Gregor Palamas v. Thessalonich, an zweiter Stelle das *καταφύγιον* des Georgios Scholarios und an vierter Stelle einen gleich zu nennenden dem Margunios fälschlich zugeschriebenen Dialog. Das uns hier interessierende Stück erwähnt Legrand aus Versehen nicht. Ein Exemplar dieses äusserst seltenen Buches enthält die Göttinger Universitätsbibliothek. Ebenfalls ist unser *ἐγχειρίδιον* erschienen unter dem Titel: *Μαξίμου Μαργουνίου Κυθήρων ἐπισκόπου ἐπιστολαὶ δύο.* Frankofurdi (so), apud Joannem Wechelium MDXCI, 16°, 30 Seiten. Auch diese Ausgabe ist in Göttingen. Nach dem *ἐγχειρίδιον* geht der Geist vom Vater aus, wird aber dargereicht der Welt vom Vater und dem Sohne oder von dem Vater durch den Sohn. Wenn ich recht verstehe, weicht die Darstellung der Trinitätslehre hier von der S. 71 angegebenen Fassung deutlich ab. Dort wurde auch der heilsgeschichtliche Ausgang des Geistes ein ewiger genannt. Wie das *ἐγχειρίδιον* spricht

sich auch die Apologie des Margunios an die Synode in Konstantinopel aus (Legrand[a] II, S. 1 und 11) und ebenso lässt sich Margunios in dem zweiten Briefe an Jeremias (Sathas *Σχεδ.* S. 102) vernehmen. Hier erklärt er, wie auch sonst, dass die älteren lateinischen Väter dieselbe Lehre hätten und dass sie für jeden Ausgang des h. Geistes das Wort procedere gebraucht hätten. Wenn sie sagten, der h. Geist procedit ex patre, so meinten sie den ewigen Ausgang, wenn aber gesagt würde procedit ex patre filioque, so meinten sie den ökonomischen Ausgang. Erst die neueren Lateiner hatten hier Konfusion gestiftet.

4) Die Trinitätslehre hat Margunios auch im Gegensatz zu abendländischen Theologen behauptet. Von diesen wird er als genuiner Vertreter seiner Kirche angesehen. Der Jesuit Jakob Gretser hatte im Jahre 1598 in Ingolstadt eine disputatio de sacrosanctae trinitatis mysterio pro more scholae gehalten, in denen er die Irrtümer des Patriarchen Jeremias in dessen Antworten an die Tübinger hinsichtlich der Trinitätslehre nachgewiesen hatte. Die dazu aufgestellten Thesen Gretsers waren auch dem Margunios in die Hände gekommen und dieser hatte dazu *σχόλια ἀνασκευαστικά* geschrieben, aber nur cursim ac veluti *ἐν παρέργῳ*, wie er sagt. Gretser gab nun seine Thesen, die Scholien des Margunios und seine Apologie gegen die letzteren heraus. Die Schrift ist veröffentlicht in Jacobi Gretseri S. J. opera omnia tom. IX, Ratisbonae 1737, S. 48 ff. Die einzelnen Ausführungen wären vollständig nur im Zusammenhang des Ganzen darzustellen. Das würde zu weit führen. Ich bemerke daher nur, dass Margunios durchaus den Erörterungen des Patriarchen Jeremias beistimmt und sie verteidigt. Der Hauptgedanke seiner eigenen Darlegungen ist in folgendem Satz (S. 53 *E.*) enthalten, der ganz wie in den zuletztgenannten Schriften den doppelten Ausgang des Geistes ausspricht: Illam processionem esse ad intra et originis, istam ad extra, et ut ita dicam, dispensatoriam; illam absolute intellectam, hanc, propter aliquid, ad sanctificandam scilicet creaturam.

Nach diesen Darlegungen scheint es mir wahrscheinlich, dass Margunios in der Lehre vom Ausgang des Geistes nicht prinzipiell von seiner Kirche abweicht. Was den Gabriel Severos

2) *Μαξίμου Μαργουνίου τοῦ Κρητός, ταπεινοῦ ἐπισκόπου Κυθήρων ἕτερα βιβλία δύο πρὸς τοῖς τρισί, περὶ τῆς τοῦ παναγίου Πνεύματος ἐκπορεύσεως.* Handschriftlich im Cod. 208 und 393 der Synodalbibliothek in Moskau. Demetrakopulos gibt a. a. O. S. 27 wiederum die Kapitelüberschriften. Das Buch ist 1584 in dem Kloster Xrysopege in Galata geschrieben und dem Woiwoden Johannes Petros von der Walachei gewidmet. Hier führt Margunios aus, dass Gott der Vater nach der Schrift eine zweifache Stellung zum h. Geiste hat. Als Hypostase geht der h. Geist allein vom Vater aus. In dem anderen Sinne, nämlich als Geber der *χαρίσματα* ist der Sohn und der Geist dem Vater nebengeordnet. In dieser Beziehung geht der Geist, scheinbar nicht ewig, auch von dem Sohne aus. Auch in dieser Schrift mahnt der Verfasser zur Union.

3) Die Trinitätslehre behandelt Margunios auch in dem schon genannten *ἐγχειρίδιον*. Dasselbe führt den Titel: *Ἐπιστολὴ Μαξίμου τοῦ Μαργουνίου ἐπισκόπου ταπεινοῦ Κυθήρων ἐγχειρίδιον περὶ τῆς τοῦ παναγίου πνεύματος ἐκπορεύσεως, ὡς ἐν εἴδει ἐπιστολῆς.* Das Werkchen ist enthalten in dem Sammeldruck, den nach Legrand[b] I, S. 237 Nikodemos Metaxas im Jahre 1627 in Konstantinopel herausgab. Das Buch enthält ausser diesem noch an erster Stelle die beiden *λόγοι ἀποδεικτικοί* des Gregor Palamas v. Thessalonich, an zweiter Stelle das *καταφύγιον* des Georgios Scholarios und an vierter Stelle einen gleich zu nennenden dem Margunios fälschlich zugeschriebenen Dialog. Das uns hier interessierende Stück erwähnt Legrand aus Versehen nicht. Ein Exemplar dieses äusserst seltenen Buches enthält die Göttinger Universitätsbibliothek. Ebenfalls ist unser *ἐγχειρίδιον* erschienen unter dem Titel: *Μαξίμου Μαργουνίου Κυθήρων ἐπισκόπου ἐπιστολαὶ δύο.* Frankofurdi (so), apud Joannem Wechelium MDXCI, 16°, 30 Seiten. Auch diese Ausgabe ist in Göttingen. Nach dem *ἐγχειρίδιον* geht der Geist vom Vater aus, wird aber dargereicht der Welt vom Vater und dem Sohne oder von dem Vater durch den Sohn. Wenn ich recht verstehe, weicht die Darstellung der Trinitätslehre hier von der S. 71 angegebenen Fassung deutlich ab. Dort wurde auch der heilsgeschichtliche Ausgang des Geistes ein ewiger genannt. Wie das *ἐγχειρίδιον* spricht

sich auch die Apologie des Margunios an die Synode in Konstantinopel aus (Legrand[a] II, S. 1 und 11) und ebenso lässt sich Margunios in dem zweiten Briefe an Jeremias (Sathas Σχεδ. S. 102) vernehmen. Hier erklärt er, wie auch sonst, dass die älteren lateinischen Väter dieselbe Lehre hätten und dass sie für jeden Ausgang des h. Geistes das Wort procedere gebraucht hätten. Wenn sie sagten, der h. Geist procedit ex patre, so meinten sie den ewigen Ausgang, wenn aber gesagt würde procedit ex patre filioque, so meinten sie den ökonomischen Ausgang. Erst die neueren Lateiner hatten hier Konfusion gestiftet.

4) Die Trinitätslehre hat Margunios auch im Gegensatz zu abendländischen Theologen behauptet. Von diesen wird er als genuiner Vertreter seiner Kirche angesehen. Der Jesuit Jakob Gretser hatte im Jahre 1598 in Ingolstadt eine disputatio de sacrosanctae trinitatis mysterio pro more scholae gehalten, in denen er die Irrtümer des Patriarchen Jeremias in dessen Antworten an die Tübinger hinsichtlich der Trinitätslehre nachgewiesen hatte. Die dazu aufgestellten Thesen Gretsers waren auch dem Margunios in die Hände gekommen und dieser hatte dazu *σχόλια ἀνασκευαστικά* geschrieben, aber nur cursim ac veluti *ἐν παρέργῳ*, wie er sagt. Gretser gab nun seine Thesen, die Scholien des Margunios und seine Apologie gegen die letzteren heraus. Die Schrift ist veröffentlicht in Jacobi Gretseri S. J. opera omnia tom. IX, Ratisbonae 1737, S. 48 ff. Die einzelnen Ausführungen wären vollständig nur im Zusammenhang des Ganzen darzustellen. Das würde zu weit führen. Ich bemerke daher nur, dass Margunios durchaus den Erörterungen des Patriarchen Jeremias beistimmt und sie verteidigt. Der Hauptgedanke seiner eigenen Darlegungen ist in folgendem Satz (S. 53 *E.*) enthalten, der ganz wie in den zuletztgenannten Schriften den doppelten Ausgang des Geistes ausspricht: Illam processionem esse ad intra et originis, istam ad extra, et ut ita dicam, dispensatoriam; illam absolute intellectam, hanc, propter aliquid, ad sanctificandam scilicet creaturam.

Nach diesen Darlegungen scheint es mir wahrscheinlich, dass Margunios in der Lehre vom Ausgang des Geistes nicht prinzipiell von seiner Kirche abweicht. Was den Gabriel Severos

2) *Μαξίμου Μαργουνίου τοῦ Κρητός, ταπεινοῦ ἐπισκόπου Κυθήρων ἕτερα βιβλία δύο πρὸς τοῖς τρισί, περὶ τῆς τοῦ παναγίου Πνεύματος ἐκπορεύσεως.* Handschriftlich im Cod. 208 und 393 der Synodalbibliothek in Moskau. Demetrakopulos gibt a. a. O. S. 27 wiederum die Kapitelüberschriften. Das Buch ist 1584 in dem Kloster Xrysopege in Galata geschrieben und dem Woiwoden Johannes Petros von der Walachei gewidmet. Hier führt Margunios aus, dass Gott der Vater nach der Schrift eine zweifache Stellung zum h. Geiste hat. Als Hypostase geht der h. Geist allein vom Vater aus. In dem anderen Sinne, nämlich als Geber der *χαρίσματα* ist der Sohn und der Geist dem Vater nebengeordnet. In dieser Beziehung geht der Geist, scheinbar nicht ewig, auch von dem Sohne aus. Auch in dieser Schrift mahnt der Verfasser zur Union.

3) Die Trinitätslehre behandelt Margunios auch in dem schon genannten *ἐγχειρίδιον*. Dasselbe führt den Titel: *Ἐπιστολὴ Μαξίμου τοῦ Μαργουνίου ἐπισκόπου ταπεινοῦ Κυθήρων ἐγχειρίδιον περὶ τῆς τοῦ παναγίου πνεύματος ἐκπορεύσεως, ὡς ἐν εἴδει ἐπιστολῆς.* Das Werkchen ist enthalten in dem Sammeldruck, den nach Legrand[b] I, S. 237 Nikodemos Metaxas im Jahre 1627 in Konstantinopel herausgab. Das Buch enthält ausser diesem noch an erster Stelle die beiden *λόγοι ἀποδεικτικοί* des Gregor Palamas v. Thessalonich, an zweiter Stelle das *καταφύγιον* des Georgios Scholarios und an vierter Stelle einen gleich zu nennenden dem Margunios fälschlich zugeschriebenen Dialog. Das uns hier interessierende Stück erwähnt Legrand aus Versehen nicht. Ein Exemplar dieses äusserst seltenen Buches enthält die Göttinger Universitätsbibliothek. Ebenfalls ist unser *ἐγχειρίδιον* erschienen unter dem Titel: *Μαξίμου Μαργουνίου Κυθήρων ἐπισκόπου ἐπιστολαὶ δύο.* Frankofurdi (so), apud Joannem Wechelium MDXCI, 16°, 30 Seiten. Auch diese Ausgabe ist in Göttingen. Nach dem *ἐγχειρίδιον* geht der Geist vom Vater aus, wird aber dargereicht der Welt vom Vater und dem Sohne oder von dem Vater durch den Sohn. Wenn ich recht verstehe, weicht die Darstellung der Trinitätslehre hier von der S. 71 angegebenen Fassung deutlich ab. Dort wurde auch der heilsgeschichtliche Ausgang des Geistes ein ewiger genannt. Wie das *ἐγχειρίδιον* spricht

sich auch die Apologie des Margunios an die Synode in Konstantinopel aus (Legrand[a] II, S. 1 und 11) und ebenso lässt sich Margunios in dem zweiten Briefe an Jeremias (Sathas Σχεδ. S. 102) vernehmen. Hier erklärt er, wie auch sonst, dass die älteren lateinischen Väter dieselbe Lehre hätten und dass sie für jeden Ausgang des h. Geistes das Wort procedere gebraucht hätten. Wenn sie sagten, der h. Geist procedit ex patre, so meinten sie den ewigen Ausgang, wenn aber gesagt würde procedit ex patre filioque, so meinten sie den ökonomischen Ausgang. Erst die neueren Lateiner hatten hier Konfusion gestiftet.

4) Die Trinitätslehre hat Margunios auch im Gegensatz zu abendländischen Theologen behauptet. Von diesen wird er als genuiner Vertreter seiner Kirche angesehen. Der Jesuit Jakob Gretser hatte im Jahre 1598 in Ingolstadt eine disputatio de sacrosanctae trinitatis mysterio pro more scholae gehalten, in denen er die Irrtümer des Patriarchen Jeremias in dessen Antworten an die Tübinger hinsichtlich der Trinitätslehre nachgewiesen hatte. Die dazu aufgestellten Thesen Gretsers waren auch dem Margunios in die Hände gekommen und dieser hatte dazu *σχόλια ἀνασκευαστικά* geschrieben, aber nur cursim ac veluti *ἐν παρέργῳ*, wie er sagt. Gretser gab nun seine Thesen, die Scholien des Margunios und seine Apologie gegen die letzteren heraus. Die Schrift ist veröffentlicht in Jacobi Gretseri S. J. opera omnia tom. IX, Ratisbonae 1737, S. 48 ff. Die einzelnen Ausführungen wären vollständig nur im Zusammenhang des Ganzen darzustellen. Das würde zu weit führen. Ich bemerke daher nur, dass Margunios durchaus den Erörterungen des Patriarchen Jeremias beistimmt und sie verteidigt. Der Hauptgedanke seiner eigenen Darlegungen ist in folgendem Satz (S. 53 *E.*) enthalten, der ganz wie in den zuletztgenannten Schriften den doppelten Ausgang des Geistes ausspricht: Illam processionem esse ad intra et originis, istam ad extra, et ut ita dicam, dispensatoriam; illam absolute intellectam, hanc, propter aliquid, ad sanctificandam scilicet creaturam.

Nach diesen Darlegungen scheint es mir wahrscheinlich, dass Margunios in der Lehre vom Ausgang des Geistes nicht prinzipiell von seiner Kirche abweicht. Was den Gabriel Severos

zum Kampfe bewog, waren wohl missverständliche Ausdrücke, oder dass sich Margunios ohne weiteres auch auf Augustinus berief.

5) Der dem Margunius in dem erwähnten Sammeldruck des Metaxas zugeschriebene Dialog: *Μαξίμου τοῦ Μαργουνίου, ταπεινοῦ Κυθήρων ἐπισκόπου Διάλογος* zwischen einem Römischen und einem Griechen, ist nicht von Margunios. Leo Allatius bemerkt bereits (bei Legrand[a] II, S. LXXI), dass der Dialog sich in einem Cod. Vaticanus fände, der 200 Jahre vor Margunios geschrieben sei. Ich füge dem hinzu, dass auch innere Gründe mich zu demselben Zweifel bewegen. Es heisst dort z. B. S. 7: *καὶ ἐν τῷ παρόντι ἔτει, δηλαδὴ τῷ ὀγδωηκοστῷ ἕκτῳ βαρύτατος τῶν πώποτε μνημονευομένων διωγμός τε καὶ κίνδυνος τοῖς μὴ βουλομένοις συγκοινωνεῖν ἡμῖν ἐπεγήγαρται.* Das passt keineswegs auf das Jahr 1586. Weniger Gewicht will ich darauf legen, dass auch von der *τῶν νῦν Βογλεμίλων ἀσέβεια* die Rede ist, denn in der Anwendung alter Ketzernamen sind die Theologen zu keiner Zeit sparsam gewesen.

6) Interessanter als diese fruchtlosen Spekulationen über den Ausgang des h. Geistes ist ein Traktat des Margunios über die Zulassung des Bösen durch Gott. Gedruckt ist das Schriftchen auch in dem unter Nr. 3 erwähnten Werke *Μαξίμου Μαργουνίου Κυθήρων ἐπισκόπου ἐπιστολαὶ δύο.* Auch Metaxas hat die Schrift wieder abgedruckt in den häufiger erwähnten *Τύποι ἐπιστολῶν.* In meiner Ausgabe von 1786 findet sich das Stück S. 101—105. Es ist ein Brief, gerichtet an den Patriarchen Jeremias, von Venedig und zwar *Μεταγειτνιῶνος τρίτῃ ἐπὶ δεκάτῃ ͵αφϞ΄* also am 13. Juli 1590. Margunios schliesst sich in diesem Traktat an die scholastische Theologie des Abendlandes an. Er lehrt zunächst wie Petrus Lombardus eine *θέλησις προηγουμένη* Gottes, den eigentlichen Willen Gottes, der stets Thatsache wird und die *ἑπομένη θέλησις* Gottes, nämlich *ἥ τε ἐντολή, ἡ ἀπαγόρευσις καὶ ἡ παραχώρησις.* Dies sind die *σημεῖα* des e i n e n und unabänderlichen Gotteswillens. Der zweite Hauptteil der Schrift ist die Einteilung des Guten in das, was *καθ᾽ ἑαυτό* gut ist und das, was *τῇ πρὸς ἕτερόν τι σχέσει* gut ist. Zu dem letzteren gehört das Böse. Gott lässt es zu, damit Gutes daraus entstehe. Denn alles muss zum Guten,

das heisst zum Seelenheil dienen denen, die Gott lieben. Unter diesem Gesichtspunkt sind auch die Leiden, die aus dem Bösen folgen, zu beurteilen. Der ganze Traktat zeigt, dass Margunios ein geschulter Denker war.

7) Eine kleine Monographie auf ethischem Gebiet ist der Brevis tractatus de consiliis atque praeceptis evangelicis Maximi episcopi Cytherensis. Cum Privilegio. Venetiis. Apud Antonium Pinellum 1602. Superiorum Permissu. (Göttinger Universitätsbibliothek). Eine genauere Beschreibung des Drucks bei Legrand[a] II, S. LXIX. Den Inhalt der Schrift gibt die Überschrift an: Tractatus, in quo sacrae scripturae veteris et novae et sanctorum doctorum tum Graecorum, quam Latinorum auctoritatibus ostenditur, haec inter se esse distincta: nec non consilia non esse absolute necessaria ad salutem (quae praeceptorum observatione acquiritur), quamvis ad hanc facilius plenius atque gloriosius consequendam conferunt. Margunios begründet zuerst den Unterschied zwischen consilia und praecepta aus der Bibel, nämlich aus Jes. 56, 3—5; Matth. 19, 11 ff.; 19, 21; 1. Kor. 7, 25. Die Ketzer hätten diese Stellen nicht verstanden. Auf der einen Seite hätten die Enkratiten den Unterschied zwischen consilia und praecepta insofern nicht angenommen, als sie von allen die Erfüllung der consilia gefordert. Dagegen habe „Luther“ in seiner Schrift, „de votis monachorum“ die Unterscheidung zwischen consilia und praecepta überhaupt geleugnet. Diese ketzerischen Meinungen werden widerlegt durch die Meinungen der Väter, von denen nun eine grosse Reihe, sowohl lateinische als griechische ins Feld geführt werden. Auf Grund der Väter und Kirchenlehrer, unter denen Augustin und Thomas Aquinas besonders betont werden, wird der Unterschied zwischen consilia und praecepta nun bestimmt. Des Margunios Meinung geht namentlich dahin. Der Unterschied zwischen consilia und praecepta besteht nicht darin, dass diese etwas Positives, jene Negatives verlangten. Sondern vielmehr ist das praeceptum etwas Allgemeines, das consilium eine besondere Vorschrift. Das letztere wendet sich an den freien Willen, das praeceptum wendet Zwang an. Auch die Erfüllung der praecepta führe zum Himmelreich, aber die Erfüllung der consilia bringt nach dem

Tode grössere Herrlichkeit. Man sieht, Margunios steht mit dieser Schrift auf römischem Boden. Auch Bellarmin hat zum grossen Teile diese Ausführungen. Man vergleiche, was er in der Secunda Controv. Generalis, Lib. II, Cap. VII Quid sit consilium perfectionis ff. (Opp. tom. II, Mediolani 1721, S. 326 ff.) ausführt.

8) Ein Brief an den Patriarchen Jeremias reformatorischen Inhalts. Titel: *Πρὸς τὸν παναγιώτατον ἀρχιεπίσκοπον Κωνσταντινουπόλεως, Νέας Ῥώμης, καὶ οἰκουμενικὸν πατριάρχην, κύριον Ἱερεμίαν, Ἐμμανουὴλ Μαργουνίου τοῦ Κρητὸς λόγος ὡς ἐν εἴδει παραινέσεως ἀπόντος πρὸς ἀπόντα.* Unterschrift: *Ἐκ Παταβίου ͵αφοέ ἀπὸ τῆς Χριστοῦ γεννήσεως, Θαργηλιῶνος ἕκτῃ ἱσταμένου* (6. April 1575). Abgedruckt bei Mystakides a. a. O. S. 161 ff. aus dem handschriftlichen Nachlass des Martinus Crusius in der Tübinger Universitätsbibliothek. Margunios wendet sich in dem Briefe an den Patriarchen, *οὐ μὰ τοὺς λόγους φιλοτιμούμενος, οὐθ' ὡς ἀνθρωπίνην δόξαν θηρώμενος, ἀλλὰ τοῦ τε βελτίονος ἕνεκα καὶ τοῦ κοινοῦ γένους τοῦ ἡμετέρου ὑπερασπιζόμενος* (S. 162). Drei Vorwürfe werden dem griechischen Volke gemacht, *ἐσχάτη ἀμάθεια, παράβασις νόμων* und Ketzerei. Den letzten Vorwurf weist Margunios energisch zurück, die beiden anderen muss er zugeben. An der grossen Unwissenheit des Volks sei schuld nicht die Armut des Volks, sondern sein auf das Vergnügen und das Nützliche gerichteter Sinn (163). Als Zeichen des tief gesunkenen sittlichen Zustandes des Volks weist er darauf hin, dass die Absolution für Geld gegeben werde, dass die Mönche ein völlig ungeordnetes Leben führten, der Respekt des Volks vor dem Klerus erloschen sei, und auf den religiösen Indifferentismus und die Vergnügungssucht des Volks. Er bittet den Jeremias mit allen kirchlichen Mitteln die grossen Schäden zu bekämpfen. Er solle auch die Strafen der Kirche nicht scheuen. Frömmigkeit und Tugend müsse dem Volke wieder eingepflanzt werden, namentlich aber dringt er auf Hebung des Mönchtums und der Geistlichkeit.

Lässt sich auch nicht verkennen, dass Margunios sehr rhetorisch schreibt, so ist doch zu konstatieren, dass er ein lebhaftes Gefühl für den Niedergang seines Volks hat und ein ernstes Streben zeigt, Abhilfe zu schaffen.

9) Inedita. Unter den nicht herausgegebenen Werken des Margunios kommen an dieser Stelle in Betracht die namentlich von Demetrakopulos und Legrand angeführten Werke, nämlich:

1. *Διασαφήσεις εἰς τὰ περὶ τριάδος βιβλία τοῦ ἱεροῦ Αὐγουστίνου.* Handschr. in der Patriarchalbibliothek zu Jerusalem. 2. *Βιβλίον περὶ παραδόσεως τῆς ἐκκλησίας.* 3. *Περὶ ἐκκλησιαστικῶν δογμάτων.* 4. *Βιβλίον περὶ ἠθῶν τῶν βαρβάρων καὶ περὶ τῆς ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς ἐκκλησίας.* 5. *Βιβλίον κατὰ Ἰησουιτῶν.* 6. *Βιβλίον κατὰ Φραγκισκανῶν.* Das Werk ist wahrscheinlich identisch mit der von Lambros unter den Handschriften des Athos Nr. 3790 genannten *Ἀπολογία τις συντομωτέρα ἐν εἴδει ἐπιστολῆς πρὸς τὴν ἐπ' ἄμβωνος γενομένην περὶ τῆς τοῦ παναγίου πνεύματος ἐκπορεύσεως θεωρίαν τε καὶ ὥσπερ ἀπόδειξιν πρός τινας τῆς τάξεως τοῦ ἁγίου Φραγγίσκου Λατινιστὶ πρὸς αὐτὸν πρότερον συντεθεῖσα, ἔπειτα δὲ παρὰ τοῦ αὐτοῦ ἐπισκόπου εἰς τὴν Ἑλλάδα φωνὴν μετενεχθεῖσα. Τῷ πάνυ εὐλαβεῖ πατρὶ καὶ ἐν Χριστῷ παμφιλτάτῳ ἀδελφῷ κυρίῳ Πέτρῳ τῷ Δαβίλᾳ ἀρίστῳ τοῦ θείου λόγου κήρυκι Μάξιμος ὁ Μαργούνιος ἐπίσκοπος Κυθήρων σωτηρίαν ἐν Κυρίῳ,* Anfang: *Ἐγὼ δ' ὦ πάντων μοι φίλτατε Πέτρε* etc. 7. *Λόγος πρὸς τὸ κοινὸν τῆς ἐκκλησίας.* Dieses Stück wird dasselbe sein, das bei Lambros a. a. O. unter Nr. 3699 genannt ist. *Μαξίμου Μαργουνίου ἐγκύκλιος,* Anfang: *Δεξάμενοι τὰ παρὰ τῆς ὑμετέρας ἀγάπης πεμφθέντα ἡμῖν γράμματα* etc. 8. *Ἀπολογία πρὸς Νικόλαον τῆς τάξεως τῶν σταυροφόρων, μετὰ ταῦτα δὲ καὶ Μυλοποτάμου ἐπίσκοπον* 9. *Ἀπόκρισις πρὸς Ἀντώνιον τὸν Τεμώνιον, ἰατρὸν Χῖον.* 10. *Ἀντιῤῥητικοὶ λόγοι δύο κατὰ τοῦ λατίνου ἀρχιεπισκόπου Κολοσσῶν Ἀνδρέου ὑπὲρ Μάρκου τοῦ Ἐφέσου.* 11. *Διατριβὴ κατὰ τοῦ λατεινόφρονος Γεωργίου τοῦ Μετοχίτου ἀρχιδιακόνου τοῦ βασιλικοῦ κλήρου.* Die letzteren von Nr. 7 an nennt Demetrakopulos in der Graecia Orthodoxa, Leipzig 1872 S. 137, darunter Nr. 7 u. 8 nach Lamius, Deliciae Erudit. tom. IX.

10) Hier mögen auch kurze Bemerkungen Platz finden über die Stellung des Margunios zum Protestantismus. Wir haben schon gesehen, dass Margunios die Union mit der römischen Kirche anstrebte. Daraus kann man schon schliessen, dass seine Stimmung dem Protestantismus nicht geneigt war. Er scheint nun zwar ein besonderes Werk gegen die Protestanten nicht ge-

schrieben zu haben, doch ermahnt er in seinen Briefen an den Patriarchen Jeremias häufig zum Kampf gegen die Lutheraner. Z. B. schreibt er 1591 an den Patriarchen (Sathas *Σχεδ.* S. 129). *Οὐδὲν, φησί τις τῶν ποιητῶν, οὕτως ὀρθῶς εἴρηται ὅπερ οὐκ ἂν φαύλως τινὸς τοῦτο διηγουμένου, διαστραφείη.* So hätten in alter Zeit die Arianer und andere die Wahrheit verfälscht. *Ποῦ δὲ τόγε νῦν εἶναι ἐν τοῖς ἁπάντων στόμασιν ὡς ἀποτρόπαιόν τι κακὸν ἐνεφιλοχώρησε Λούτερος, καὶ οἱ τούτου συνοπαδοί, εἰ μὴ καὶ οὗτοι ταῖς ἑαυτῶν ἐξαπάταις τὰ ἱερὰ παραφθείρειν ἀπετόλμησαν λόγια.* Interessant ist es auch, dass Margunios in der Turcograecia des Crusius eine versteckte Streitschrift gegen die griechische Kirche sah. Er schreibt (Sathas a. a. O. S. 124): *Τὸ καθ' ἡμῶν μᾶλλον, ἢ ὑπὲρ ἡμῶν τοῦ Κρουσίου πρὸ ἐτῶν ἓξ ἐκδοθὲν σύγγραμμα, — ἔχει μέν τι ὅσον ἐκ τοῦ φαινομένου τὸ προσφιλὲς, τοῖς δὲ καλῶς ἐξετάζουσι καὶ γνώμην ἀνδρὸς καταθηρᾶσθαι μεμελετηκόσιν, ἐγκεκρυμμένον ὅτι μάλιτια τὸν ἰὸν ἔχειν πεφώραται, καὶ προσωπεῖον μόνον περικεῖσθαι χρηστότητος.* Dies will Margunios schon aus dem Vorwort erkennen, dann führt er eine Reihe von Einzelheiten an, aus denen man erkennen könne, dass Crusius der griechischen Kirche feindlich gesinnt sei, oder ihre Sitten verspotte. Endlich fordert er den Patriarchen auf: *Περιζώσαις σου τὴν ῥομφαίαν, καὶ τοὺς περὶ σὲ λογιωτάτους ἄνδρας περὶ τὴν ἀπολογίαν ἐφόπλισον.* Der Brief ist 1590 geschrieben. Man darf hiernach vermuten, das Margunios die Seele des Widerstandes gegen die Lutheraner bildete.

VII. Gabriel Severos.

Litteratur: M. Crusius, Turcograecia. St. Gerlach, Türkisches Tagebuch. Richard Simon, Fides ecclesiae orientalis seu Gabrielis Metropolitae Philadelphiensis opuscula, Paris 1671. Neue Titelausgabe von 1686 ebendaselbst. Die letztere ist in der königlichen Bibliothek zu Hannover. Gute Übersicht über die ältere Litteratur bei Fabr. Bibl. Gr. Ed. Harless Bd. XI, S. 625 f. Sawiras *N. E.* S. 216, Sathas *N. Φ.* S. 218. Demetrakopulos *Δ. Π.* S. 32. Derselbe, Graecia orthodoxa S. 143. Veludos, *Ἑλληνικὴ ὀρθόδοξος ἀποικία ἐν Βενετίᾳ.* In der Zeit-

schrift *Χρυσαλλίς*, Jahrgang 15, 1872. Die Schrift ist später auch selbständig herausgegeben, nämlich 1893, wie ich aus dem Antiquariatskataloge von Spirgatis in Leipzig Nr. 59, 1898, S. 39 entnehmen zu müssen glaube. Die beste Biographie bietet Legrand[a] II, S. 142 ff. Die Briefe gab Lamius in den Deliciae Eruditorum und Crusius in der Turcograecia.

Gabriel Severos (*Σεβῆρος*) wurde geboren 1541 in Monembasia. Er studierte in Padua und hielt sich dann in Venedig auf, wo er 1573 von der dortigen griechischen Kolonie zum Priester an der Kirche St. Georg gewählt wurde. Im Jahre 1577 ward er Metropolit von Philadelphia. Die Festlichkeiten, die dabei stattfanden, beschreibt Gerlach in seinem Tagebuch S. 366 ff. Er hat aber seine Residenz niemals in Philadelphia aufgeschlagen, sondern blieb gegen den Willen des Patriarchen und gegen das Kirchenrecht in Venedig, wo er nach wie vor eine reiche Thätigkeit als Priester an St. Georg entfaltete. Später erhielt er auch die Würde eines Epitropen des Patriarchen für das Erzbistum von Monembasia. In diese Zeit des Aufenthalts in Venedig fallen auch seine Streitigkeiten mit dem Maximos Margunios, die wir oben erwähnt haben. Er starb am 21. Oktober 1616 und liegt begraben in seiner Kirche St. Georg in Venedig.

Gabriel Severos ist ein kirchlicher Theolog, dem es auch an Gelehrsamkeit nicht fehlte. Die Lehre seiner Kirche verfocht er mit Leidenschaft auch gegen Gegner, die ihm an Geist überlegen waren, wie Margunios. Er war mehr ein Mann der Praxis, als der Theorie. Im ganzen richtig ist das Urteil eines Zeitgenossen über ihn, das Demetrakopulos in der Graecia orthodoxa S. 143 anführt: *Ἐστὶ δεινὸς ὁ ἀνὴρ τὰ τῆς καθ' ἡμᾶς θεοσεβείας τε καὶ ἀληθείας, καὶ ἕτοιμος ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαν παντί που τῷ αἰτοῦντι λόγον περὶ τῆς ἐν ἡμῖν ἐλπίδος, οὗ τὸ σῶφρον καὶ ἡ ἀγχίνοια καὶ τὸ εὐγενὲς τῶν λόγων ὑπ' οὐδενὸς τῶν αὐτὸν εἰδότων καὶ μὴ τῶν φρενῶν κατενεχθέντων μωμήσετ' ἄν.*

Severos kommt auf mehreren Gebieten der Theologie in Betracht. Hier sind zu nennen folgende Werke:

1) *Τοῦ ταπεινοῦ μητροπολίτου Φιλαδελφείας Γαβριήλ, καὶ ἐπιτρόπου πατριαρχικοῦ, τοῦ ἐκ Μονεμβασίας τοῦ Σεβήρου, κατὰ*

τῶν λεγόντων, τοὺς ὀρθοδόξους τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας υἱοὺς κακῶς τε καὶ παρανόμως ποιεῖν, τῷ τιμᾶν καὶ προσκυνεῖν τὰ ἅγια δῶρα, ἡνίκα ὁ χερουβικὸς ᾄδεται ὕμνος, καὶ ὁ ἱερεὺς φέρων ταῦτα, εἰσοδεύεν εἰς τὸ ἅγιον βῆμα. Ἔτι περὶ τῶν μερίδων ἐν τῷ ἁγίῳ δίσκῳ ἐπιτιθεμένων. Ἔτι περὶ τῶν κολύβων καὶ σπερμάτων, τῶν προσφερομένων ἐν ταῖς ἑορταῖς τῶν ἁγίων καὶ ὑπὲρ τῶν κεκοιμημένων ὀρθοδόξων. Venedig 1604. Nähere bibliographische Beschreibung bei Legrand[b] I, S. 39 ff. Handschriftlich nachgewiesen von Lambros Cat. of the gr. man. on M. Athos unter Nr. 3323. Textlich verbessert wurde die Venediger Ausgabe von Richard Simon herausgegeben in dem oben genannten Werke. Die erste Ausgabe ist in Göttingen vorhanden, mit der Bezeichnung Theol. thet. II, 127. Den Richard Simon von 1671 besitze ich. Das Buch des Severos enthält drei Traktate; a) Über die Verehrung der *ἅγα δῶρα* bei der *μεγάλη εἴσοδος* in der Liturgie. Severos rechtfertigt den liturgischen Gebrauch, dass die Griechen die eucharistischen Elemente schon bei der *μεγάλη εἴσοδος* durch Niederfallen verehren und nicht erst bei der Verwandlung. Ausführlicheres wolle man nachsehen bei Steitz, Abendmahlslehre der Gr. Kirche J. f. d. Th. 1868 S. 682. b) *Περὶ τῶν μερίδων.* Dieser Artikel behandelt die liturgische Sitte der Griechen in der *προσκομιδία*, dass Stückchen von der *προσφορά* als Repräsentanten der beim Opfer erwähnten lebenden und verstorbenen Personen aufgestellt werden. Vgl. Steitz a. a. O. S. 681. Crakau, Die Liturgie des h. Joh. Chrysostomos, Gütersloh 1890 S. 26 f. c) *περὶ τῶν κολύβων.* Eine Abhandlung über die *κόλυβα*, d. h. den gekochten und gewürzten Körnerbrei, der an Festtagen und Todestagen von Christen in der Kirche dargebracht wird. Die *κόλυβα* sollen nach Joh. 12, 24 und 1. Kor. 15 ein Symbol der Auferstehung sein und die sie Darbringenden an die Auferstehung erinnern. Über die *κόλυβα* vgl. auch Meine Haupturkunden etc. S. 76 ff.

2) *Τοῦ ταπεινοῦ Μητροπολίτου Φιλαδελφείας Γαβριήλ, ἐπιτρόπου καὶ ἐξάρχου πατριαρχικοῦ συνταγμάτιον περὶ τῶν ἁγίων καὶ ἱερῶν μυστηρίων.* Venedig 1600. Bibliographisch beschrieben bei Legrand[a] II, S. 142 ff. Vorhanden in der Göttinger Universitätsbibliothek mit der Bezeichnung Theol.

thet. II, 113 b. Das Werk wurde wieder gedruckt im Jahre 1691. Den Druck beschreibt Legrand[b] III, S. 2. Eine fernere Ausgabe veranstaltete der Patriarch Chrysanthos von Jerusalem in seinem Werke: *Συνταγμάτιον περὶ τῶν ὀφφικίων κληρικάτων καὶ ἀρχοντικίων τῆς τοῦ Χριστοῦ ἁγίας ἐκκλησίας καὶ τῆς σημασίας αὐτῶν — μετὰ τῶν ἐγχειριδίων τῶν περὶ τῶν ἑπτὰ μυστηρίων Γαβριὴλ Φιλαδελφείας καὶ Ἰὼβ ἁμαρτωλοῦ, σὺν ὁμιλίᾳ τινὶ θεσπεσίᾳ Γενναδίου Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως — ἐν τῇ κατὰ τὸ Τεργόβιστον — μητροπόλει* 1715. Diese höchst seltene Ausgabe erschien noch einmal 1778 in Venedig bei Antonius Bortoli. (In meinem Besitz.) Zwei Stücke aus diesem Werke des Gabriel wurden dann herausgegeben von Richard Simon in dem obengenannten Druck, S. 32 ff., unglücklicherweise jedes mit einem besonderen Titel, so dass auch Steitz a. a. O. S. 681 auf den Gedanken kommen; konnte, man habe es hier mit zwei verschiedenen Werken des Verfassers zu thun. Den Traktat *περὶ μετανοίας* druckte nach der Ausgabe von 1600 ab Morinus in dem Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae Ed. Antwerp. 1682 App. S. 141 ff., den Traktat *περὶ τῆς τάξεως τῆς ἱερωσύνης* in seinem Commentarius de sacris ecclesiae ordinationibus. Ed. Antwerp. 1683 S. 113 ff. Endlich bemerke ich noch, dass die ganze Abhandlung handschriftlich im Athoskloster Dochiariu zu finden ist, wie Lambros Catalogue etc. unter Nr. 2792 anmerkt.

Dem ganzen Werke geht eine allgemeine Einleitung voran, die auch bei Richard Simon steht. Über den Zweck seiner Schrift lässt sich der Verf. da vernehmen: *Τούτων γοῦν οὑτωσὶ ἐχόντων περὶ τῆς πραγματείας τῶν μυστηρίων τῶν εἰρημένων, ἔδοξεν ἡμῖν, ἀφορμὰς ὑπὸ πολλῶν ταῦτ' ἄριστα πραγματευσαμένων εἰληφόσι, βραχύ τι συνταγμάτιον ἐκθέσθαι, οὐ πρὸς ἄλλο τι ἀφορῶσιν, ἀλλ' ἢ μόνον πρὸς τὸ διεγεῖραι τὸ τῶν κρεῖττον ἤπερ ἡμεῖς ταῦτ' ἐπισταμένων, πρόθυμον, καὶ τούτοις λαβὴν παρασχεῖν, ὅπως δεξιὰν ἱκανωτάτην τῷ γένει ἡμῶν οὐκ εὖ διακειμένῳ διὰ τὴν τῆς τυραννίδος κατάκτησιν ὀρέξωσι, καὶ ἐς πλάτος τὴν περὶ τούτων ἐπεκτείνωσι πραγματείαν, ἀναγκαίαν οὖσαν καὶ ὠφέλιμον ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ.* (Ed. Sim. S. 33 f.) Die Einleitung gibt dann die gewöhnlichen Prolegomena zur Sakramentslehre, handelt von

der Einteilung, der Zahl, der Begriffsbestimmung, dem Unterschied, dem character indelebilis der Taufe und der Priesterweihe und so fort. Der Einleitung folgt die Behandlung der einzelnen Sakramente, der Taufe, der Salbung, der Eucharistie oder Liturgie (auch bei Simon S. 56 ff.), der *ἱερωσύνη*, der *μετάνοια*, des *γάμος* und des *εὐχέλαιον*. Die Darstellung ist scholastisch. Der Begriff der einzelnen Sakramente wird nach *ὕλη* und *εἶδος* bestimmt. Auch in der Sache katholisiert Gabriel vielfach, wie ja besonders die Sakramentslehre der griechischen Kirche von dem Katholizismus beeinflusst ist. Z. B. werden als Teile der *μετάνοια* die *συντριβὴ τῆς καρδίας, στόματος ἐξομολόγησις* und die *ἱκανοποίησις* genannt. Die Lehre von der Eucharistie ist von Steitz a. a. O. S. 681 ausführlicher behandelt.

3) Das grösste dogmatische Werk des Severos führt den Titel: *Γαβριὴλ τοῦ Σεβήρου τοῦ ἐκ Μονεμβασίας ταπεινοῦ μητροπολίτου Φιλαδελφίας ἔκθεσις κατὰ τῶν ἀμαθῶς λεγόντων καὶ παρανόμως διδασκόντων ὅτι ἡμεῖς οἱ τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας γνήσιοι καὶ ὀρθόδοξοι παῖδες ἐσμὲν σχισματικοὶ παρὰ τῆς ἁγίας καὶ καθόλου ἐκκλησίας*. Es findet sich handschriftlich in den Codd. Ath. 1616, 2137 und 2791 (Lambros a. a. O.). Teilweise ist es gedruckt in der oben S. 62 beschriebenen Ogdoas scriptorum graecorum und zwar an letzter Stelle. Gabriel hat diese Schrift nach 1591 geschrieben, denn S. 18 wird daselbst ein Druck aus dem Jahre 1591 angeführt. Es ist eine Streitschrift gegen die Lateiner. In der Einleitung gibt der Verfasser die Entstehungsgeschichte des Werkes an. Die Jesuiten Possevin und Bellarmin haben in ihren Schriften die Griechen *αἱρετικοί* genannt. Das hat die Griechen in Italien, wohl namentlich in Venedig, wo Gabriel sich aufhielt, empört. Sie haben daher dem Severos die Frage vorgelegt, ob die Lateiner ein Recht hätten, sie so zu nennen. Der Gefragte will den Römischen in dieser Schrift Antwort geben. Er wünscht zwar, dass ein Besserer sich zu dieser Aufgabe fände. Aber da das nicht der Fall ist, macht er sich an die Arbeit. Er will drei Teile in seiner *πραγματεία* ausführen.

1. *πόσαι εἰσὶν αἱ γενικαὶ καὶ πρῶται διαφοραὶ καὶ ποῖαι.*
2. *ποία ἐστὶ ἡ ἁγία καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.*

3. *πῶς πιστεύωμεν ὀρθά, κρατοῦμεν βέβαια καὶ οὔτε σχισματικοί ἐσμεν οὔτε αἱρετικοί.*

Von diesen drei Teilen ist nur der erste in dem genannten Druck enthalten. Sathas, Demetrakopulos, Legrand u. a. irren, wenn sie diesen ersten Teil als ein selbständiges Werk ansehen. Die beiden ersten geben ihm auch eine besondere Beziehung auf die Florentiner Synode, was nicht berechtigt ist. Severos bezeichnet nun in dem ersten Teile, der auch mir allein zugänglich ist, namentlich 5 Unterschiede von der römischen Kirche, die er hier allein behandeln will, während er andere, minder wichtige, wie die Einführung des neuen Kalenders, das Sabbathsfasten, das Knieen am Sonntag übergehen will. Der erste Unterschied bezieht sich auf die Lehre vom heiligen Geist. Diese Abhandlung ist in dem Druck wieder besonders paginiert, so dass man wieder in Versuchung geführt wird, dabei an eine besondere Schrift zu denken, denn die vier andern Unterschiede sind fortlaufend mit Seitenzahlen versehen. Inhaltlich geben die 5 Abschnitte nicht gerade Neues. Es sind eben viel behandelte Themata. Daher bringe ich zur Probe nur von dem ersten Abschnitt den Gedankengang. Severos geht von der lateinischen Lehre über den heiligen Geist aus. Sie sagen, die *ἐνέργεια* der Gottheit heisse Gnade, Geschenk, Geist und sei der ganzen Trinität gemeinsam. Darum gehe auch der Geist, der diese *ἐνέργεια* vermittelt, vom Vater und vom Sohne aus. Severos aber muss das Wesen der *ἐνέργεια* anders bestimmen. Sie sei der *θείᾳ οὐσίᾳ προσόν, ἀχώριστον καὶ ἄκτιστον*, mache daher keine *σύνθηκη*. Daher könne mit der Lehre von der *ἐνέργεια* nicht der Ausgang auch vom Sohne begründet werden. Darauf gibt Severos die Lehre der orthodoxen Kirche und beweist sie durch die Väter und die Schrift (S. 1—56).

Die zweite *διαφορά* bezieht sich auf die *ἀρχὴ τοῦ πάπα* (S. 1—34). Interessant ist, dass Severos auch die neueren lateinischen Lehrer heranzieht, wie z. B. Gerson.

Die dritte *διαφορά* handelt *περὶ τῆς ὕλης τῶν ἐνζύμων καὶ ἀζύμων* (S. 34—46).

Dann folgt die vierte Abhandlung, *περὶ τοῦ καθαρτηρίου πυρός* (S. 46—53).

Den Schluss macht eine kurze Besprechung *περὶ τῆς μακαριότητος τῶν ἁγίων*, ob die Heiligen die volle Seligkeit genössen, oder nur *μερικῶς*, wie die Griechen lehren.

Zu bemerken ist hier beiläufig, dass in dieser Schrift des Severos zum ersten Male, so viel ich weiss, bestimmt auf die grossen modernen Polemiker der römischen Kirche, namentlich auf Bellarmin Rücksicht genommen ist. Man merkt, welche Bedeutung die Disputationes de controversiis christ. fidei adversus huius temporis haereticos des grossen Jesuiten auch für die griechische Kirche gehabt haben. Ohne weiteres nennt nämlich Bellarmin die Lehre der Griechen vom Ausgang des h. Geistes eine haeresis, De Christo lib. II, cap. XX. Ed. Mediolan. 1721 S. 342. Und auch sonst, wie z. B. bei der Lehre vom Fegefeuer (De purgatorio tom. II, S. 513) sagt er wenigstens: Credibile est Graecos de hac haeresi saltem suspectos esse. Gegen Bellarmin, so tragen wir an dieser Stelle nach, scheinen auch die Verteidigungen des Meletios Pegas gerichtet zu sein, wenn er bestreitet, dass die Herrschaft der Türken die Strafe für den Abfall der orthodoxen Kirche sei, oder dass die Griechen kein Priestertum hätten. Man vergleiche dazu Bellarmin, De Christo, Lib. II, cap. III (Ed. Med. I, 370) und De Rom. Pont., lib. II, cap. XXXI (Ed. Med. I, S. 700), wo Bellarmin sagt, dass die Griechen, weil sie den Papst nicht anerkannt haben, von dem Richtspruch Gottes den Türken überliefert sind, während an der ersten Stelle der Untergang des Reichs eine Strafe für die Irrlehre über den heiligen Geist ist. Dass bei den Griechen die Kirche nicht sei und kein Priestertum erklärt Bellarmin De notis ecclessiae, lib. IV, cap. IX (Ed. Med. II, 167): Quod autem apud Graecos non sit ecclesia, probamus alio modo, quia nimirum convicti sunt legitime in tribus plenariis Conciliis, Lateranensi, Lugdunensi et Florentino, de schismate et haeresi. So hatten die griechischen Theologen, wie Severos wohl Anlass zur Verteidigung zu schreiten.

4) Als ineditum nenne ich die unter Nr. 2792 bei Lambros Catalogue u. s. w. verzeichnete *ἐπιστολή* des Severos: *Τοῖς ἐν τῇ Ἐπιδαύρῳ τῇ Λακωνικῇ θεοσεβεστάτοις κληρικοῖς καὶ*

τοῖς λοιποῖς Γαβριὴλ ὁ μητροπολίτης Φιλαδελφίας Σεβῆρος εὖ πράττειν.

VIII. Zacharias Skordylios.

Litteratur. Die beste Biographie gibt Moustoxydes im Hellenomnimon S. 306 ff. Sonst ist zu vergleichen Sathas *N. Φ.* S. 181. Legrand[a] I, 315 ff.

Skordylios stammte aus Kreta; über die erste Zeit seines Lebens sind wir nicht unterrichtet. Doch hat er in Padua studiert. Er führte den Beinamen *Μαραφαρᾶς*. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts hielt er sich in Venedig auf. Er war Priester, beschäftigte sich auch als Kalligraph und wird um 1563 *ἐπίτροπος* des Patriarchen Joasaph (1555—1565) genannt. Auch wann Zacharias gestorben ist, wissen wir nicht.

Er gehört zu den weniger bedeutenden Theologen. Er ist abhängig von anderen, namentlich auch von Manuel Rhetor. Auf dem Gebiete der systematischen Theologie kommt er in Betracht als Verfasser von 12 Antworten an den Cardinal Karl v. Guise († 1577). Wie Zacharias mit diesem hohen Herrn in Verbindung gekommen, ist unbekannt. Das Werk ist gedruckt bei Lami, Deliciae Eruditorum, Florenz 1738. S. 72—118. Lami rechnet es mit zu den illecebrae, die er seinem Werke einfügt, um et variarum rerum amoenitate lectorum fastidium zu adlevare (S. XVIII). Der Text stammt aus einem codex chartaceus, qui Pluteo K. bibliothecae Ricardianae ordine I n. VIII exstat. Vgl. auch Hellenomnimon S. 319 über andere Handschriften. Der Titel des Werks lautet: *Ἐρωτήσεις ιβ' τοῦ αἰδεσιμωτάτου Καρδιναλίου τῆς Λωρίνης κυρίου Κλαυδίου τῆς Γουίσης, καὶ ἀνταποκρίσεις πρὸς ταῦτα Ἑλλήνων.* Dass nicht ein Claudius sondern ein Carolus von Guise gemeint ist, nehmen seit Lami alle an, die von der Sache handeln. Der Titel fährt nun fort: *Περὶ τῆς πρώτης ἐρωτήσεως, ἤγουν τῆς εὐχαριστίας.* Diese *ἐρώτησις* richtet sich genauer auf die Transsubstantiationslehre. Skordylios' Ansicht ist, *ὅτι ὁ ἄρτος μεταβάλλεται εἰς τὸ σῶμα τοῦ χριστοῦ καὶ ὁ οἶνος ὁμοίως εἰς τὸ αἷμα τοῦ χριστοῦ· οὐ σωζομένων συμβεβηκότων τοῦ ἄρτου, οὔτε τῆς οὐσίας αὐτοῦ, ἀλλὰ θείᾳ οὐσίᾳ μεταστοιχει-*

οὖται. Das *οὐ* vor *σωζομένων* muss wohl gestrichen oder anders gelesen werden, wie schon Lami bemerkt. Das leuchtet auch aus der Begründung der Lehre durch Zacharias ein. Weil wir schwach seien und rohes Fleisch nicht essen könnten, *διὰ τοῦτο ἄρτος μὲν ἡμῖν φαίνεται σάρξ δὲ τῷ ὄντι ἐστίν*. Die Verwandlung geschieht durch den Geist und dessen Anrufung, worauf bei der zweiten Frage, die dies zum Inhalt hat, erst besonders eingegangen wird. Skordylios beruft sich dabei, wie schon oben und auch später mehrfach nicht allein auf die alten Väter, sondern namentlich auch auf Nikolaos Kabasilas und Symeon v. Thessalonich. Die dritte Antwort berichtet, dass die Laien, wenn sie anders würdig sind, täglich das *ἀντίδωρον* genössen. Zum Vierten fragt der Kardinal nach dem Charakter des Opfers in der Eucharistie, ob es ein Dank- oder ein Sühnopfer sei. Der Grieche lässt es beides sein. *Ἡ θεία θυσία* ist *ἱλαστικὴ καὶ εὐχαριστήριος*. Weiterhin muss Skordylios antworten, ob die Laien das Sakrament in beiderlei Gestalt genössen, was er auf Grund vieler Schriftworte bejaht. Frage 6 richtet sich darauf, ob der Priester auch Messe liest, wenn keine Gemeinde anwesend ist. Der Grieche verlangt die Anwesenheit von wenigstens E i n e m, der dem Priester respondieren muss. In der folgenden Antwort bekennt sich Skordylios zu der Anrufung der Heiligen. In der achten bestätigt er, dass die griechische Gewohnheit *γλυπτά* in der Kirche nicht duldet. Väter und Synodalbeschlüsse bilden den Grund. Die *γλυπτά* erinnern an die *εἴδωλα* der Heiden. Sodann wird vom Fegfeuer gehandelt. Der Grieche leugnet es entschieden und zwar, wie schon Lami bemerkt hat, mit den Worten des Manuel Rhetor, die Leo Allatius, De purgatorio S. 83 anführe. Sie stimmen mit dem, was Manuel in der Schrift gegen den Mönch Franciscus sagt, *Ἐκκλ. Ἀλ.* IX, S. 239, siehe oben S. 35. Skordylios nennt den Manuel nicht. Eigentümlich ist es, dass er auch eine kirchenrechtliche Schrift des Manuel gerade bearbeitet hat. Nachdem in Antwort 9 das Fegfeuer abgelehnt ist, gibt die Antwort 10 die ältere Lehre von der möglichen Reinigung der Seelen nach dem Tode zu, wie ja von vielen Griechen geschieht. *Τῶν ἀνθρώπων τῶν ἐχόντων πως μέσην τάξιν αἱ ψυχαί, τῶν μήτε θανασίμοις ἀποθανόντων ἁμαρ-*

τήμασι, μήτε παντελῶς ἐνοχῆς τινος ἀπηλλαγμένων, καὶ τοὺς τῆς μετανοίας καρποὺς οὐκ ἔφθησαν ἐπιδείξασθαι, τὰς τούτων ψυχὰς ἐκκαθαίρεσθαι πρὸς λόγον τῶν τοιούτων ἁμαρτημάτων. — τούτοις ἅπασι βοηθεῖν τὰς ὑπὲρ αὐτῶν γενομένας εὐχὰς καὶ λειτουργίας φαμέν, συντρεχούσης αὐταῖς τῆς θείας ἀγαθότητος καὶ φιλανθρωπίας (S. 100 f.). Frage 11 richtet sich auf die Beichte. Skordylios begründet die Beichte aus der Schrift, nicht durch kirchliches Gebot. Bussstrafen werden nach den kirchlichen Canones aufgelegt, deren schlimmste der Ausschluss von den Mysterien ist. Die Sünden sollen aufgezählt werden. Am Schluss die Absolutionsformel. Die letzte Frage zählt die 7 Sakramente auf. Der Mönchsweihe wird nicht Erwähnung gethan.

Wie schon Moustoxydes richtig bemerkt, sind die Fragen des Kardinals danach ausgewählt, um das Verhältnis der griechischen Lehre zur protestantischen, auch wohl der reformierten zu bestimmen.

IX. Die Acta et scripta theologorum Wirtembergensium et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae.

Ich stelle den Titel des bekannten Druckwerks an die Spitze dieser Nummer, um den Umkreis der dogmatischen und ethischen Schriften zu bezeichnen, zu denen wir jetzt übergehen. Dem Namen nach handelt es sich hier um Schriften des Patriarchen Jeremias II., allein es ist ziemlich sicher, dass Jeremias nur den Namen für die Schriften hergegeben, seine Hoftheologen aber die Verfasser sind. Zunächst bemerke ich, dass nach den Ausführungen, die ich unten gebe, die Bildung des Jeremias nicht eine vorwiegend theologische war. Er hatte nicht im Ausland studiert und sich als Patriarch erst eine auch nur encyklopädische Bildung angeeignet. Dazu ist uns berichtet, dass die schriftliche Redaktion der Responsen des Patriarchen nicht auf ihn zurückgeht, sondern auf andere, namentlich auf den Protonotarius Theodosios Zygomalas. Dieser schreibt an Martin Crusius am 15. Nov. 1575: Der Patriarch habe sich bemüht Zeit zu finden zur Prüfung der ihm über-

sandten Confessio Augustana und fährt dann fort: Ὅτε δὲ ἠβούλετο, μετεκαλεῖτο με τὸν ἐμὸν κύριον πατέρα, καί τινα σοφὸν Χῖον, ὄντα παρ' ἡμῖν, καί τινας ἐγκρίτους τῆς συνόδου ἐφαπὰξ καὶ συμβουλευόμενος τὰ δόξαντα αὐτῷ, ἀπόκρισις ἐν ἑκάστῳ κεφαλαίῳ συνεγράφετο παρ' ἐμοῦ, καὶ σὺν Θεῷ πέρας ἔσχεν ἡ πᾶσα πραγματεία, τῶν συμφωνούντων καὶ μή, σαφηνισθέντων, ὡς δεῖ. (Turcograecia S. 432). Wie Theodosios aber zugleich bemerkt, dass der Patriarch sich die Zeit abgerungen, da er viel zu thun habe, so kann man schon daraus schliessen, dass der Patriarch sich nicht sonderlich mit den Sachen abgegeben. Deutlicher sagt Gerlach in seinem Tagebuch S. 396: „Darumb lesen sie auch unsere Schriften nicht, der Patriarch übergiebt sie seinen Gelehrten, er aber bekümmert sich nur um weltliche Sachen.“ Jeremias gab also nur seine Ansicht, seine Theologen arbeiteten die Sachen aus. Zu ihnen gehören der Vater des Theodosios, der alte Johannes Zygomalas, ein gelehrter Chier, der Arzt Leonardus Mindonius, wie wir sehen werden, der noch dazu Katholik war und einige Mitglieder der Synode. Wer die letzteren gewesen, ist nicht sicher. Gerlach sagt, dass die Griechen nur drei einheimische Gelehrte nennen, nämlich den Arsenios v. Tyrnabon, den Damaskinos, damals Bischof von Naupaktos und Arta, und den Hieromonachus Matthäos (Tagebuch 119). Ausser diesen nennt er S. 123 den Metropoliten von Ephesus. Gabriel Severos war 1577 in Konstantinopel anwesend (S. 79 oben). Er mag vielleicht beteiligt gewesen sein. Maximos Margunios hat wahrscheinlich nicht geholfen, er setzt, wie ich oben S. 78 angegeben, wenigstens später voraus, dass Jeremias mit seinen Theologen den Kampf gegen die Lutheraner führen soll. Die deutlichsten Zeugnisse weisen auf die beiden Zygomalas als die Verfasser der Schriften hin. Gerlach hat sich zwar mit dem Chier auch über das Bekenntnis unterhalten (Tagebuch 114), er schreibt aber kurzweg gleich darauf: „Den 30. (August 1575) bin ich bei diesem Redner (Johannes Zygomalas) gewesen und seine und seines Sohnes Theodosii Antwort über die Augsburgische Bekanntnuss gelesen.“ Ähnlich S. 188: „Also hat er (Theodosios) auch die Antwort auf die Augsburgische Bekanntnus nach des Patriarchen Angaben aufgesetzt.“

S. 189 streicht der alte Zygomalas seine Verdienste um die Antworten heraus. Wir gehen daher wohl nicht fehl, wenn wir die beiden Zygomalas als die Hauptverfasser der Schriften ansehen. Jeremias hat nur seine Meinung abgegeben.

Ich gebe demnach, wie sonst bei den vorliegenden Werken zuerst kurz die Lebensläufe der Männer, die hier in Betracht kommen.

Die Litteratur über Jeremias ist eine ziemlich reichhaltige. Quellen sind vor allem die Turcograecia des Martin Crusius, Basel 1584 (Königliche Bibliothek in Hannover). Ebenso wichtig ist das Türkische Tagebuch des Stephan Gerlach, Frankfurt a. M. 1674 (Königliche Bibliothek zu Hannover und Bibliothek des Predigerseminars Erichsburg in Hannover). Auch Chyträus, Oratio de statu ecclesiae hoc tempore in Graecia, von der ich nur die Ausgabe von 1580 kenne, ist wichtig. Ferner kommt in Betracht das unten bei der Kirchengeschichte näher beschriebene Werk des Hierotheos v. Monembasia. Manches bringen auch die Annales Suevici des M. Crusius. namentlich die Dodekas tertia 1596 woselbst S. 826 auch ein Brief des Jeremias. Gute Litteraturangaben macht Fabr. Harl. Bibl. Gr. XI, 638 f. Dazu sind die kürzeren Biographien bei Sathas S. 186, Zabiras S. 336, Gedeon, *Πατρ. Πίν.* 518 ff., auch Mystakides in der *Ἐκκλ. Ἀλ.* Jahrgang XIV, S. 283 und Fortsetzungen, zu vergleichen. Letzterer gibt an dieser Stelle über den handschriftlichen Nachlass des Martin Crusius in der Tübinger Universitätsbibliothek Kunde, der übrigens meistens in den bekannten Werken des Crusius zum Ausdruck gekommen ist. Eine ausführliche, gute Biographie des Jeremias gibt Sathas in seinem Werke *Βιογραφικὸν σχεδίασμα περὶ τοῦ πατριάρχου Ἱερεμίου Β΄.* Athen 1870. Das Buch hat besonderen Wert wegen der grossen Zahl bisher unedierter Erlasse u. a. Den *Θρῆνος ἐπικήδιος* des Meletios Pegas, auf den Jeremias siehe in Sakkelions Ausgabe der Briefe des Pegas (oben S. 54) S. 65. Endlich ist auch Gass, Symbolik der griechischen Kirche 1872, zu vergleichen.

Es gibt auch eine ziemlich grosse russische Litteratur über Jeremias, die mir zwar unzugänglich, aber von Herrn Vikar Freymann in Papendorf, Livland, mir wenigstens dem

Namen nach bekannt gegeben ist. Es kommt hier namentlich in Betracht: Makarius, Metropolit von Moskau und Kolomna, Gesch. der russischen Kirche, 9. Bd. 1879, 10. Bd. 1881. Murajew, Beziehungen Russlands zum Osten in kirchlichen Angelegenheiten, 2 Bde., Petersburg 1 Bd. 1868 (bis 1620); 2. Bd. 1860 (bis 1643). N. Kapterew, Charakter der Beziehungen Russlands zum rechtgläubigen Osten im 16. u. 17. Jahrhundert, Moskau 1885. M. Kojalowitsch, Die kirchliche Union in Litthauen, Petersburg, 2 Bde. 1859—1860. Endlich ist das oben S. 54 angeführte Werk von Malyszewsky über Pegas zu erwähnen. Alle diese Schriften sind russisch geschrieben.

Zahlreich sind die Patriarchalerlasse des Jeremias. Eine Reihe findet sich bei Sathas, *σχεδίασμα*, eine Anzahl bei Wl. Milkowicz, Monumenta Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis, Leopolis 1895, drei in den Memoiren der Petersburger Akademie, Serie VII, Bd. XXVIII Nr. 7, Petersburg 1881 (mir unzugänglich). Die übrigen sind genannt bei Gedeon a. a. O. Einen wichtigen, die Fürsorge des Jeremias für das Mönchtum kennzeichnenden Erlass habe ich veröffentlicht in meinen „Haupturkunden für die Gesch. der Athosklöster, Leipzig 1894, S. 215 ff. Briefe des Jeremias hat auch Lami, Deliciae Eruditorum 1740 und 1744 ediert.

Jeremias II., von den Griechen *ὁ Τρανός* genannt, wurde um 1530 in Anchialos am schwarzen Meere geboren. Er war Schüler des Hierotheos v. Monembasia, Arsenios v. Tirnowa und dem Studiten Damaskinos. Im Ausland hat er nicht studiert. Zuerst Metropolit von Larissa, wurde er durch Michael Kantakuzenos, seinen Landsmann aus Anchialos, den mächtigen Günstling des Grosswesirs Sokolli im Jahre 1572 oder 1573 Patriarch von Konstantinopel. Von dem nichtswürdigen Kantakuzenos blieb Jeremias bis zu dessen Tode 1578 in seinen Entschliessungen auch gegen seinen Willen abhängig (Hammer-Purgstall, Geschichte des Osmanischen Reiches, IV, 46 ff. Gerlach, Tagebuch 247 und 367). Nach dem Tode desselben durch seinen Vorgänger im Amt, den Metrophanes gestürzt, kam er 1580—1584 wieder auf den Thron und behielt denselben mit der Unterbrechung von 1584—1586 bis zu seinem Tode 1595.

Jeremias war ohne Frage eine kräftige Persönlichkeit, von ernstem Willen für das Beste der Kirche beseelt. Er hat unter den ungünstigsten Verhältnissen das Möglichste geleistet. Seiner Zeit galt er als Reformator der Kirche, wie sich das namentlich in den Briefen des Margunios an ihn ausspricht. Wir besitzen mehrfache Schilderungen seines Aussehens (z. B. Tagebuch 29), Malaxos gibt in seiner *Ἱστορ. ἐκκλ.*, Turcograecia 178 f. folgende Charakterzeichnung: *ἀρχιερέα δίκαιον, ἄμεμπτον, ἀληθινόν, θεοσεβῆ, ἐλεήμονα, ὅσιον, ἄκακον καὶ ἀμίαντον.* Sein Bildungseifer war gross. Als Patriarch studierte er die Väter, so oft er Zeit hatte. Von Joh. Zygomalas liess er sich in der Dialektik, Rhetorik und Ethik, von Leonardus Mindonius im Aristoteles, von Theod. Zygomalas im Hermogenes, Hesiod und Aristophanes unterrichten (Turcogr. 208, Tagebuch 114). Kann demnach von eigener tieferer Bildung bei ihm nicht die Rede sein, so lag seine Hauptthätigkeit im sicheren Regiment der Kirche. Er beschirmte die Orthodoxie gegen Protestanten und Katholiken. An eine Union mit den Lutherischen hat er schwerlich jemals gedacht, schon die Korrespondenz mit einzelnen Tübingern, die der späteren offiziellen vorausging, lässt erkennen, dass er das Luthertum für einen *νεωτερισμός* hielt. Schon damals betont er die Gültigkeit der Tradition und beschränkt das Reich Gottes nicht undeutlich auf die orthodoxe Kirche (Turcogr. 420 ff.). Sein Standpunkt ist stets derselbe geblieben. Aber auch den Katholiken hat er nie Zugeständnisse gemacht. Den Gregorianischen Kalender, die Hauptfrage der Zeit zwischen Rom und Konstantinopel, lehnte er ab. Damit ist seine ganze Stellung gekennzeichnet. Er protestierte auch bald nach 1583 durch eine besondere Gesandtschaft beim Papste gegen die Niederlassung der Jesuiten in Konstantinopel (Bélin, Histoire de la Latinité de Constantinople. 2. Ed. Paris 1894, S. 239). Nach aussen hin hob er das Ansehen der Kirche durch den Anschluss an Russland, denn das bedeutete für ihn der neue Patriarchat im Norden. Im Innern der Kirche hielt er streng auf Gesetz und Ordnung. Die vielen Absetzungsdekrete von Bischöfen bei Sathas lassen sein Durchgreifen erkennen. Dass er gegen die weitverbreitete Simonie einschritt, lobt Malaxos besonders a. a. O. S. 178. Die Synode von 1593

(Sathas, Σχεδ. Acta, Can. 2—7) zeugt von ernstem Streben. Die Bildung der Geistlichkeit sollte gehoben werden. Die σύνοδος ἐνδημοῦσα wird wieder eingerichtet, das Volksschulwesen wurde in Angriff genommen, häufigeres Predigen zur geistlichen Bildung des Volkes bestimmt.

Unter den Erlassen und Privatschriften, die dem Jeremias zugeschrieben werden, kommt Einiges in Betracht, was erwähnt zu werden verdient und was ich darum an dieser Stelle bringe.

1) Schreiben über den Gregorianischen Kalender finden sich bei Sathas, σχεδίασμα drei. Das erste ist zuerst gedruckt von *K. Σ. Οἰκονόμος* in dem Leben des Bischofs Gregor von Eirmopolis, Athen 1860 (mir unzugänglich). Die beiden letzten sind dem *Τόμος ἀγάπης* des Dositheos v. Jerusalem entnommen. Wiederabgedruckt von Gedeon in den *Κανόνες καὶ Διατάξεις* I, 382 ff. Das zweite findet sich zuerst in dem seltenen Druck: De Calendario Novo Gregoriano, Jeremiae Archiepiscopi Const., *νέας Ῥώμης* et oecum. Patr. una cum aliis quibus ejusdem ad Germanos litteris, quas attulit modo *Ἰάκωβος ὁ Παρεκθύμης Μηλοῖτας*, natione Graecus ex Insula Pathmo oriundus. Frankofurti ad Oderam. Exscripsit typis Andreas Eichhorn MDXC. 12 Blätter unpaginiert. 4° (Kgl. Bibl. zu Hannover).

Das erste Schreiben ist eine Antwort an den *Πρίγκηψ τῶν κλεινῶν Βενετίων*, Nikolaos Daponte auf dessen Vorstellung, die griechische Kirche möge mit der römischen die kirchlichen Feste zusammen feiern. Der Patriarch lehnt das ab. Die Tage der Feste, namentlich von Ostern, beruhten auf der Überlieferung der Väter und dem Konzil von Nicäa. Zu einer Änderung in der Beziehung fehle dem Patriarchen die Befugnis. Datiert vom Februar der 10. Indiction, also von 1581.

Das zweite Schreiben ist eine Entscheidung des Jeremias und des Sylvester von Alexandrien über die Unannehmbarkeit des neuen Kalenders auf Anfrage einiger Armenier. Der Patriarch führt dabei aus, dass die Armenier seinem Stuhle unterworfen seien. Sie sollten daher auch den neuen Kalender ablehnen. Datiert von 1583.

Das dritte Schreiben enthält eine gleiche Ablehnung von Gabriel Severos. Der Patriarch hält sich nicht für berechtigt, das alte Schisma mit den Römern aufzuheben. Zu den dahin schlagenden Fragen gehöre auch die Kalenderangelegenheit. Datiert von 1589 oder 1590.

Ein viertes Schreiben bringt Legrand[a] II, 377 f. nach Demetrakopulos, *Ἐπανορθώσεις σφαλμάτων παρατηρηθέντων ἐν τῇ νεοελληνικῇ φιλολογίᾳ τοῦ Κ. Σάθα*, Triest 1872 (mir unzugänglich). Es ist die Antwort des Jeremias an Gregor XIII. selbst. Das Schreiben ist sehr diplomatisch gehalten. Jeremias kann zur Zeit in der Sache nichts thun. Er bittet um Aufschub. In der Sprache des Orients heisst aber „Aufgeschoben aufgehoben". Die Sache zitiert auch Pichler, Geschichte der kirchlichen Trennung etc. I, 431 nach Schelstrate, Acta orientalis ecclesiae contra Lutheri haeresin, Romae 1739, ein Werk, das mir trotz aller Versuche nicht bekannt geworden ist. Das Schreiben des Patriarchen datiert von 1584.

Eine weitere Äusserung des Jeremias über den Kalender wurde hervorgerufen durch einen Brief des Crusius an ihn von 1588. Crusius schrieb, durch den Jesuit Possevinus sei verbreitet, Jeremias habe dem Papst gegenüber nach anfänglicher Weigerung sich zur Annahme des neuen Kalenders bereit erklärt. Crusius zitiert hier, so viel ich sehe, die Stelle aus Possevins bekanntem Werk Moscovia, Ausg. von 1595 S. 217[b] f. Jeremias erwidert, dass Possevin die Unwahrheit gesagt. Er und seine Theologen hätten niemals den Kalender angenommen. Der Briefwechsel steht in dem oben genannten Druck von 1590. M. Crusius erzählt die Sache auch in den Annales Suevici zum Jahre 1591 S. 837.

2. In demselben Druck, wie auch in den Analecta de Vitis Professorum ac rebus gestis quibusdam in universitate Francofurtana Cap. 6, S. 124 (Gött. Un.-Bibl.) befindet sich ein kleiner Briefwechsel zwischen Jeremias und dem Professor Christophorus Pelargus (geb. 1565, gest. 1633). Dieser schreibt im Juni 1588 und drückt mit vieler Höflichkeit seine Freude darüber aus, dass die griechische Kirche in der Abendmahlslehre sich von der Calvinischen Ketzerei frei halte. Auf diesen unangebrachten Ausdruck lutherischer Orthodoxie erwidert

Jeremias, ohne auf die Frage einzugehen, des Pelargus Liebe zu ihm freue ihn sehr, die Liebe aber müsse sich nicht allein in Worten, sondern auch in Thaten beweisen. Pelargus trat später zur reformierten Kirche über (Buddeus, Isagoge 1730 S. 372).

Auch einige andere Briefe sind in dem Druck enthalten, die die hohe Verehrung bekunden, die Jeremias bei den Seinen genoss.

Ausser diesen Schriften des Jeremias nennt Fabricius noch Handschriftliches, das aber von geringer Bedeutung zu sein scheint, wenn die Angaben auf zuverlässigen Quellen beruhen.

Johannes und Theodosios Zygomalas.

Über sie siehe die bei Jeremias genannte Litteratur. Dazu hat Legrand Biographische Notizen über die beiden veröffentlicht, die mir unzugänglich sind und Byz. Zeitschr. I, S. 168 genannt werden. Zu vergleichen ist auch Paranikas, *Ὁ ἐν Κωνστ. Ἑλλ. Φιλ. Σύλλογος* tom. *κέ* (1893—94) S. 64 ff. Johannes war Schüler des Arsenios Apostolis und lehrte nach Paranikas a. a. O. in Konstantinopel seit 1551. Zuletzt bekleidete er den Rang eines *μέγας ῥήτωρ τῆς μεγάλης ἐκκλησίας*. Nach den Darstellungen Gerlachs im Tagebuch war die ganze Familie Zygomalas, der Vater und seine beiden Söhne, Theodosios und Stamatios sittlich bedenklich. Der Alte führte ein ausschweifendes Leben im schlimmsten Sinne und lebte in grossem Unfrieden mit den Söhnen. Dabei war er geldgierig und servil (Gerlach, Tagebuch S. 234, 239, 268, 323, 428). Der Beste war noch Theodosios, obwohl er sich gelegentlich auch mit dem Vater prügelte (a. a. O. 234). Theodosios folgte dem Vater in der Leitung der Patriarchatsschule vor 1580 und war unter Jeremias Protonotarius. Seine Briefe sind meistens in der Turcograecia gedruckt. Er hat ganz gute Kenntnisse im Griechischen und in den Vätern. Seine profanen Schriften nennt Sathas S. 184.

Von dem Arzte Leonardus Mindonius

wissen wir nur weniges. Nach der Turcogr. S. 205 erfahren wir, dass er aus Chios stammte. 1575 war er in An-

ehialos, 1580 in Chios. Sonstiges über ihn Turcograecia 309 und 313.

Über die Entstehung der ersten Stücke des Briefwechsels zwischen Jeremias und den Tübingern erhalten wir durch Gerlach im Tagebuch und aus der Turcograecia Genaueres. Nach dem ersten vorläufigen Briefwechsel im Jahre 1573 übergibt Gerlach am 24. Mai 1575 dem Patriarchen die Augustana und zwar in der griechischen Übersetzung des Paulus Dolscius (Annales Suev. Dodek. tertia 1596 S. 752), in sechs Exemplaren, nach Ann. Suev. S. 755 in fünf Exemplaren. Diese sollten erhalten der Patriarch, Theod. Zygomalas, Metrophanes v. Berrhöa, Gabriel Severos, der Hierodiakonos Symeon und Michael Kantakuzenos. Am 30. August 1575 ist die Antwort entworfen (Tagebuch 115), am 15. April 1576 ist sie fertig und soll eingebunden werden. Am 30. April 1576 liest der Patriarch die Antwort im Konvent vor und will sie abschreiben lassen (a. a. O. 188). Das Original soll in Konstantinopel bleiben. Am 14. Mai wird das Begleitschreiben verlesen und der Befehl zum Abschreiben erteilt (193). Am 15. Mai 1576 wird die Antwort mit Begleitschreiben dem deutschen Gesandten übergeben, am 20. Mai geht die Sendung mit dem Kurier Wolf Weiss ab. Vom 15. Mai ist auch die erste Antwort des Patriarchen datiert (Acta et scr. S. 143). Am 31. Dezember 1577 erhält Gerlach die erste Antwort der Tübinger. Beigefügt ist die griechische Übersetzung des Compendium Theologiae von Jakob Heerbrand mit Widmung des letzteren an Jeremias vom 1. Oktober 1577. Die Übersetzung, die Crusius verfertigt, wurde 1582 in Wittenberg mit dem lateinischen Text zusammen herausgegeben (in meinem Besitz). Dazu kamen aus Deutschland als Geschenke „3 schöne Schlagührlein“ und Geld (Tagebuch 427). Am 8. Jan. 1578 wurde die Antwort der Tübinger dem Metropoliten von Berrhöa übergeben. Hier bricht leider die genaue Kunde über das Zustandekommen der übrigen Antworten des Patriarchen ab. Am 30. Mai 1878 nahm Gerlach Abschied vom Patriarchen, um Konstantinopel zu verlassen. Die zweite Antwort des Patriarchen datiert vom Mai 1579. Der Patriarch war lange auf Reisen abwesend. Die dritte und letzte Antwort

erfolgte am 6. Juni 1581. Der spätere Briefwechsel bezog sich nicht mehr auf dogmatische und ethische Fragen.

Indem ich nun zu den Schriften selbst übergehe, beabsichtige ich nicht, den Inhalt derselben genauer anzugeben, da die Schriften in der Symbolik ausreichend dargestellt werden. Ich möchte aber von einer anderen Seite her die Sache fördern, nämlich nachweisen, wie weit die Verfasser der Antworten eigene Gedanken bringen und wie weit sie von Älteren abhängig sind, und das aus dem Grunde, um den Wert der Schriften für die Benutzung in der Symbolik klarzustellen.

Ich bemerke noch, dass über die älteren Ausgaben der Antworten des Patriarchen Fabr. Harl. a. a. O. 629 das Nötige bringt. Die erste Ausgabe, die bekanntlich durch Stanislaus Socolovius Krakau 1582 und zwar auf Grund der indiskreten Mitteilungen des Archimandriten Theoleptos im Patriarchate erfolgte, enthält übrigens nur das erste Responsum des Patriarchen (Gött. Un.-Bibl.). Was die deutsche Ausgabe des Joh. Baptist Fickler oder Fikler enthielt, kann ich nicht sagen, da ich sie nicht kenne. Er selbst äussert sich nicht deutlich darüber in seiner „Rettung der Concilien Catholischen Glaubens" Ingolstadt 1590 S. 3 (Kgl. Bibl. Hannover). Die Ausgabe von Schelstrate in dem oben S. 93 genannten Werke ist mir auch nicht bekannt. Im vorigen Jahrhundert gab dann bekanntlich Gedeon, ein Mönch aus Cypern, und zwar 1758 in 2 Bänden den Briefwechsel, abgesehen von der dritten Antwort der Tübinger, heraus unter dem Titel: *Βιβλίον, καλούμενον κριτὴς τῆς ἀληθείας*. Auch die Augustana findet sich hier in griechischer Übersetzung. Die neueste Ausgabe der drei Sendschreiben des Jeremias findet sich nach Kattenbusch, Konfessionskunde in der Symbolik des Griechen Mesoloras (S. 142).

Schon Steitz hat in dem Artikel über die Abendmahlslehre der griech. Kirche (J. D. Th. XIII, S. 679) die Vermutung ausgesprochen, dass die Antworten des Jeremias wohl meistens Excerpte und Plagiate aus älteren Schriften seien, und dass man ihren Wert darum vielfach überschätze. In der Thatsache hat Steitz Recht. Ich werde nachweisen, dass die eigentliche Arbeit der Griechen fast nur darin besteht, in mehr oder weniger geschickter Weise, Zitate der Väter und

neueren Theologen zu verbinden. Das Selbständige tritt ganz bedeutend zurück. Nur möchte ich nicht sagen, dass die Schriften dadurch für die Beurteilung an Wert verlieren. Symbolische Bücher sind es nicht, das steht fest. Norm geben für Glaube und Sitte nur die bekannten anerkannten Konzilien und Canones oder Briefe der Väter, dazu, was sich allmählich auch ohne solche Billigung an Glauben und Sitte festgesetzt hat. Immerhin aber sind die Schreiben des Patriarchen offizielle Kundgebungen davon, wie von seiten der griechischen Kirche, auf Grund der gesamten Entwicklung der anatolischen Kirche, der Protestantismus zu beurteilen ist. Hierfür werden die Schriften des Patriarchen desto wertvoller, je abhängiger sie von den Älteren sind.

Übrigens darf man von Plagiaten auch wohl nicht sprechen, denn einmal sagt der Patriarch, S. 56, dass er nicht Selbständiges bringen wolle, sodann aber war es bei den Byzantinern nicht Sitte, stets den Fundort zu zitieren für das, was sie sagten. Es war nicht anstössig, andere auszuschreiben, ohne den Namen zu nennen.

Als Quellen für die Schriften kommen namentlich in Betracht einige Väter und sodann Theologen des 15. Jahrhunderts. Für die Väter habe ich mir nur bei den ersten Kapiteln die Mühe gemacht, den Zusammenhang der Zitate im einzelnen nachzusehen. Man darf sicher sein, dass die Methode der Benutzung überall dieselbe ist. Die Theologen nehmen aus den Vätern die ihnen passenden Stellen wörtlich oder auch zu dem Zwecke etwas umgestaltet herüber. Sie verbinden auch ganz willkürlich häufig Zitate aus verschiedenen Werken und Schriftstellern. Man kann aber nicht leugnen, dass sie mit richtigem Instinkt meistens das Zutreffende sagen. Sie sprechen die gemeine Meinung der griechischen Kirche aus, wie sie im Laufe der Zeiten geworden ist.

Ich gebe nun die Nachweisungen, soweit es nötig erscheint.

Primum Responsum S. 56—143.

S. 56—57. Selbständige Einleitung.

S. 57—58. Cap. I. Grundlegende Bestimmung des Glaubens nach dem Nicänum.

S. 58—63. Cap. III. Von Οὗτος ὁ ἀληθής (S. 58) an fast

genaue Übernahme aus Symeon v. Thessalonich. Ed. Jassy S. 319 ff.

S. 63—64. Cap. II. Nahe verwandt mit Symeon Thess. *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν* cap. *λδ'*, *περὶ τοῦ βαπτίσμ.* cap. *ξγ'* und cap. *ξε'*. Die Ausführung ist formal selbständig. Das Thema lag den Verfassern als Hauptstreitpunkt mit den Römischen nahe.

S. 64—65. Nach selbständig einleitendem Satz folgen Zusammenstellungen aus Basilius Regulae breviores Frage 13. 5 und a., die ohne grosse Veränderungen an einander gestellt sind.

S. 65—71. De fide. Nach kurzer Bestimmung der Lehre folgt ein Stück aus Basilius De baptismo, lib. I, cap. 2, Anfang, dann S. 68 Zitate aus Chrysostomos, zuerst aus der Hom. 12. der Erklärung des II. Korintherbriefs, dann S. 69 unten *καὶ ἵνα μάθῃς* ohne besondere Kennzeichnung bis 70 unten *φιλανθρωπίᾳ θεοῦ* ein Stück aus der Hom. 11 desselben Verfassers. Den Schluss kann ich nicht genauer nachweisen. Er stammt aber wahrscheinlich auch aus Chrysostomos.

S. 71—77. De bonis operibus. Nach kurzer Feststellung der Ansicht setzt sich ein Zitat an aus Chrysostomos, nämlich S. 72—74 unten bis *ἔλεος*, aus der Erklärung des 129. Psalms. Der Schluss ist auch Zitat. Dass er kein Eigentum ist, zeigt die Sprache und der Gebrauch der 2. Person Singul. bei der Anrede des Lesers, während der Patriarch sonst die 2. Person Pluralis gebraucht.

S. 77—81. De ecclesia. Die Einleitung scheint selbständig. Es ist indessen teils älteres Gut, wie die Argumentierung mit der Siebenzahl, teils angelehnt an Gabriel Severos wahrscheinlich, der auch mit den Begriffen *ὕλη*, *εἶδος* etc. in seinem Werke über die Sakramente operiert.

S. 78—79 stammt wieder aus Symeon v. Thessalonich *περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, cap. *λδ'* ff. Auch der Rest ist Zitat, doch scheint nicht sicher, woher.

S. 81—85. De ecclesia. Nach selbständiger Einführung Zitate aus Chrysostomos. Hom. 2 zum II. Tim. Der Abschnitt ist den Umständen entsprechend etwas gekürzt.

S. 85. De baptismo. Selbständig und nach Basilius.

S. 86. De coena domini. Die genuin griechische Lehre wird selbständig vorgetragen.

S. 86—89. De Confessione. Anfangs Eigenes, dann von 87 an Basil. Regul. fus. quaest. 46. 51. 52. Der Schluss wahrscheinlich auch aus Basilius.

S. 89—95. De poenitentia. Der Anfang ist neu. Dann folgt ein langes Excerpt aus den Werken des Joseph Bryennios, über den ich Byz. Zeitschr. 1896, S. 74 ff. und Theol. Stud. u. Krit. 1896, S. 282 ff. gehandelt habe, und zwar aus der II. Rede desselben *περὶ τῆς μελλούσης κρίσεως*, opp. II, S. 400—404. Die Stelle reicht in den acta von *ὄψον* S. 90—93 Mitte (*μιμούμενος*). Der Schluss ist eine Zusammenstellung aus älteren Vätern. Er scheint bereits in dieser Form übernommen zu sein.

S. 95—104. De usu sacramentorum ist zusammengestellt aus der Expositio missae des Nikolaos Kabasilas, nach Steitz a. a. O. S. 679.

S. 104—108. De ordine eccles. Scheint selbständig.

S. 109—111. De rit. eccl. Besteht aus Väterstellen. Nur die Anordnung ist eigen.

S. 112—113. Die Artikel de reb. civ. und de jud. extremo sind selbständig.

S. 113—117. De lib. arb. besteht fast ganz aus Väterstellen, ebenfalls

S. 117—119. De causa peccati.

S. 119—127. De bon. operibus ist fast ganz dem Basilius entnommen.

S. 127—129. De cultu sanctorum ist eigene Zusammenstellung mit Einschub eines Stückes aus Joseph Bryennios *λόγ.* II *περὶ τῆς μελλ. κρίσεως*, opp. II, 391 von *ὅτι μεσίτεια* bis *οὐδὲ μὴ γίνεται* S. 129 der acta.

S. 129. Die übrigen Artikel scheinen selbständiger.

Der Schluss des Responsums ist eine Reihe von Zitaten aus Vätern mit selbständiger Fassung.

Secundum Responsum, S. 200—260.

Hier ist die Ausführung selbständiger. Die Griechen waren gezwungen, sich gegen die Einwände der Lutheraner zu verteidigen. Doch finden sich auch eine Reihe von Er-

örterungen, die aus an einander gereihten Zitaten und fremden neueren Stücken bestehen. Ich nenne nur das Besondere.

S. 200—224. De processione spiritus sancti. Die Darstellung 205—212 ist ausdrücklich nach älteren διδάσκαλοι gearbeitet. Die Beweisführung erinnert auch an Joseph Bryennios, Logos XIV über die Trinität, opp. I, 258 ff.

S. 229—237. De iust. fidei ist ganz unselbständig. S. 231—234 ist aus Joseph Bryennios, Log. 16 über die Trinität, opp. I, 308 bis zum Ende der Rede mit kleiner Unterbrechung. S. 234 aus desselben vierter Rede, opp. I, 81 bis Schluss. S. 234—235 θείας αὐλῆς aus der fünften Rede Josephs, opp. I, 87—88. Es wird mitten in einem Zitat des Basilios begonnen. S. 235 stammt aus Jos. I, 92—93 mit einigen Abänderungen. Das Übrige ist auch Zitat.

Aus dem tertium responsum mache ich besonders auf den langen Abschnitt S. 350—364 aufmerksam. Er ist gänzlich abgeschrieben aus Joseph Bryennios vierter Rede über die Trinität, opp. I, S. 60—74. Und zwar ist das Zitat so nachlässig, dass man gar nicht beachtet hat, wie Joseph in der vierten Rede nicht allein die Disposition für diese, sondern auch für die folgenden bis zur siebenten gibt. S. 350 mit πρῶτον beginnt die Disposition, aber nur ein Stück des ersten Teils, der erste Grund der παρεκτροπαί kommt hier zur Behandlung. Der folgende grössere Abschnitt über das αὐτεξούσιον scheint ebenfalls völlig fremd zu sein.

Aus dem Gesagten geht hervor, dass die acta in schriftstellerischer Hinsicht geringen Wert haben. Wie schon oben angedeutet, vermindert das ihren Wert aber nicht, wenn man sie unter dem Gesichtspunkte ansieht, ob sie Zeugnis von der gemeinen griechischen Lehre ablegen. In dieser Beziehung muss ich ihnen jetzt einen hohen Wert beilegen.

X. Nathanael Chychas.

Litteratur: Sathas 231. Joh. Beludos, *Ἑλλήνων ὀρθοδόξων ἀποικία ἐν Βενετίᾳ*, Inhalt des 15. Jahrgangs der Chrysallis (1872). Demetrakopulos in dem gleich zu nennenden Werke

des Nathanael und in der Graecia orthodoxa S. 142. Am besten Legrand b II, 348 ff.

Nathanael Chychas stammte aus Athen und ist geboren in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Nach den Angaben seines katholischen Gegners Ägidius (Legrand a. a. O.) kam er mit einem Bischof nach Rom und wurde katholisch. Er trat in Venedig aber, durch den Einfluss des Gabriel Severos bewogen, wieder zum orthodoxen Glauben zurück und war daselbst Priester von 1614—1617, dann in Corfu um 1621. Dort starb er, nach Angabe seines Gegners, divina ultione repentina morte.

Er hat mehrere polemische Werke gegen die Römischen geschrieben und zwar in der Volkssprache. Mir ist davon nur eines zugänglich und zwar:

Ναθαναὴλ Χύχα ἐγχειρίδιον περὶ τοῦ πρωτείου τοῦ Πάπα, ἐκδίδοται νῦν πρῶτον ὑπὸ Ἀνδρονίκου Δημητρακοπούλου. Ἐν Λειψίᾳ 1869 (Göttinger Universitätsbibliothek). Das Werk ist leicht und klar geschrieben. Es fand solchen Beifall, dass der Patriarch Cyrill v. Jerusalem es 1869 sogleich ins Arabische übersetzen liess. Dass Chychas überall original ist, bezweifle ich, von wem er abhängig ist, kann ich nicht sagen. Nichts hat er von dem bekannten Traktrat des Nilus, De primatu papae, mit dem Stromateus des Pegas berührt er sich im Schluss.

Nach kurzer Einleitung stellt der Verfasser fünf Punkte gegen die Lateiner auf, die wir aber der Kürze halber nicht ausschreiben. Der Gedanke ergibt sich auch so.

Zuerst weist Chychas nach, dass unter den Aposteln darum keiner den Vorrang hat, weil der Herr sie alle gleich geschätzt habe. Er führt den Beweis, indem er die bekannten Bibelstellen durchgeht, in denen nach römischer Ansicht dem Petrus der Primat zugesprochen ist. Recht gut betont er dabei am Ende, dass Christus selbst das Haupt der Gemeinde sei und keinen Stellvertreter auf Erden brauche.

Im zweiten Abschnitt wendet er sich gegen den Gedanken, dass Rom darum den ersten Rang unter den Bistümern erhalten, weil Petrus dort den Märtyrertod erlitten. Chychas entgegnet, dass Jerusalem dann noch höher stände, weil Christus

dort gestorben. Johannes und Jakobus hätten in Jerusalem auch die göttlichen Geheimnisse von Christo erfahren.

Gegen die dritte Behauptung der Römer, wie Christus über den Aposteln stände, so stehe der Papst über den Bischöfen, weil er der Nachfolger des Petrus sei, wendet Chychas ein, dass Petrus den Marcus für Alexandrien geweiht habe und den Evodos für Antiochien. Auch Paulus habe Bischöfe eingesetzt, die den gleichen Anspruch machen könnten. Vier Stücke seien von allen Aposteln auf ihre Nachfolger, die Bischöfe übergegangen. 1. der Auftrag des *κήρυγμα*, 2. die *ἱερωσύνη*, 3. die *χειροτονία*, 4. die *ἐξουσία τοῦ δεσμεῖν καὶ λύειν*, aber alles nur für den Bezirk ihrer Eparchie. Am Ende wendet er sich gegen die Unfehlbarkeit des Papstes.

Zum vierten erörtert der Verfasser, woher die Macht des Papstes stamme. Die Synode unter Constantin dem Grossen hat den bekannten 5 Bischöfen eine besondere Stellung gegeben, als den 5 Patriarchen. 5 Häupter musste die Kirche haben, sie seien die 5 Sinne des Leibes Christi.

Als fünften Satz erörtert Nathanael, dass die Synoden die höchste Instanz der Kirche seien. Kein Bischof habe allein in der Kirche etwas zu sagen.

Die Schrift läuft aus in einen Preis der orthodoxen Kirche, die die wahre sei. Von ihr gelte, dass die Pforten des Hades sie nicht überwältigen werden. Die Pforten des Hades seien die heidnischen Völker des Orients, denen die Kirche siegreich widerstehe. Dass die Kirche im Elend sei, mache nichts aus, komme ihr vielmehr zu, denn sie sei nicht von dieser Welt. Übrigens herrsche sie in vielen Ländern, Russland, Iberien u. a. Am Ende eine kurze Angabe der orthodoxen Lehre.

Handschriftlich sind von Chychas noch folgende 2 Werke vorhanden:

1) *Κεφάλαια τῶν Λατίνων μὲ τὰ ὁποῖα λογιάζουσι νὰ ἀποδείξωσι πῶς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ, καὶ πρὸς ταῦτα λύσεις Γραικῶν, μὲ τὰς ὁποίας ἀναιροῦσι τὰ ὅσα οἱ Λατῖνοι λέγουσιν ἐν προτάσεσι καὶ ἀποκρίσεσι δέκα καὶ ὀκτώ.*

2) *ἀποκρίσεις εἰς τὰς τρεῖς ἀπορίας τὰς ὁποίας ἐπρόβαλαν ζητοῦντες τὰς λύσεις των.* Nach Demetrakopulos Gr. orth. Ob das letzte eine selbständige Schrift ist, scheint mir fraglich.

Handschriftlich finden sich die Stücke im Cod. 194 der Bibliothek des Metochion des h. Grabes in Konstantinopel.

Der oben genannte Gegner des Chychas, der Minorit Agidius schrieb gegen ihn die Streitschrift:

Ἀπολογίαι φρὰ Αἰγιδίου τοῦ ἐκ Καισάρου — εἰς τὸ Καταλατίνων Ναθ. Χύχα τοῦ Ἀθηναίου. Venedig 1683. Legrand a. a. O. 348. (Mir unzugänglich.)

XI. Maximos Peloponnesios.

Litteratur: Demetr. Prokopios bei Fabr. Harl. Bibl. Gr. XI, S. 522. Dositheos, *Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατρ.* S. 1180. Sathas *Ν. Φ.* S. 224. Demetr. *Π. Δ.* S. 35. Derselbe, Graec. orth. S. 146. Nik. Katramis a. a. O. S. 122 ff. Acht Briefe von ihm und einen an ihn hat Nik. Metaxas in den *Τύποι ἐπιστολῶν* Ausg. von 1786 S. 150 ff. veröffentlicht, einen von ihm und einen an ihn J. Sakkelion in dem *Δελτίον τῆς ἱστορ. καὶ ἐθν. ἑτ.* II, 1885 S. 76. Die Briefe stammen meistens aus dem Jahre 1602, enthalten nur Persönliches, zeugen dabei besonders von der Verehrung des Maximos für seinen Lehrer Pegas.

Aus seinem Leben ist wenig bekannt. Sathas gibt Irriges. Maximos war Schüler des Meletios Pegas und lebte um 1602 in Alexandrien als Archidiakonos. Um 1620 hielt er sich in Jerusalem auf.

1) Als Dogmatiker kommt Maximos in Betracht durch seine Schrift: *Ἐγχειρίδιον κατὰ τοῦ σχίσματος τῶν Παπιστῶν*, die herausgegeben wurde von dem Patriarchen Dositheos von Jerusalem 1690. Titel bei Legrand[b] II, S. 475. Die Schrift, die mir nicht zugänglich ist, handelt von dem Primat des Papstes, dem Ausgang des h. Geistes, über die *ἄζυμα*, die Transsubstantiation, über das Fegfeuer, über die Seligkeit der Gerechten. Sie war nach *Ἄγγελος Σουμμάκιος'* Nachricht in einem Briefe an den Patr. Chrysanthos von Jerusalem gegen den Katholiken Karyophylos gerichtet (Legrand, Bibl. gr. vulg. IV S. 78).

2) Die Göttinger Universitätsbibliothek besitzt unter der Bezeichnung Theol. thet. 11. 128[a] einen Druck, der entweder eine

selbständige Schrift des Maximos enthält oder einen Teil aus der ebengenannten. Der Titel lautet: *Τοῦ σοφωτάτου ἱερομονάχου Μαξίμου τοῦ Πελοποννησίου περὶ τῆς εὐχαριστίας.* Doctissimi Hieromonachi Max: Pel. Dissertatio de sacramento Eucharistiae. Latinitate donata Interprete J. Thomasio Philips. Londini MDCCXV, 24 Seiten. Die Seitenzahlen 30 und 31 am Ende sind ein Druckfehler. Dafür, dass hier eine selbständige Ausführung vorliegt, kann sprechen, dass in Cod. Athous 2791, 4 (Lambros S. 251) eine Schrift des Maximos genannt wird, die allein einen Traktat enthält: *Περὶ μεταβολῆς, ἤγουν μετουσιώσεως τῶν μυστηρίων.*

Die Schrift, die volksgriechisch geschrieben ist, gibt im ersten Kapitel eine Abhandlung über den Gebrauch der *ἄζυμα.* Maximos führt den oft gehörten Grund für die griechische Lehre an, dass der Herr vor dem Beginn des Pascha das Abendmahl eingesetzt habe, daher nach der Sitte der Juden *ἄζυμα* habe nicht gebrauchen können. Er wirft dann der abendländischen Kirche vor, sie richte sich nicht nach der Schrift, sondern nach den Worten des Papstes.

Der zweite Teil wendet sich mit dem Grund der Schrift gegen die Sitte der Römischen, den Laien den Kelch zu entziehen. Maximos polemisiert auch gegen das Tridentinum, das eine ökumenische Synode nicht gewesen sei.

Im dritten Teil bekämpft er nach griechischer Weise die Annahme der Römer, dass die Transsubstantiation, die er an sich nicht bestreitet, durch die Rezitation der Einsetzungsworte geschehe. Die Verwandlung geschehe vielmehr durch die Anrufung des h. Geistes in der Liturgie. Als Beweis führt er namentlich aus, dass alle Sakramente durch die Gebetsanrufung vollendet würden.

XII.

Zum Schluss mache ich auf einen kleinen Irrtum aufmerksam, der Legrand passiert ist. Er rechnet zu den auf griechischen Ursprung zurückgehenden Büchern II, 166 die Schrift *Στοιχειώσις τῶν Χριστιανῶν πίστεως.* Rudimenta fidei christianae. Libellus apprime utilis, nunc primum in lucem aeditus. *Ἔτει ͵αφνβʹ.* Er bemerkt dazu, dass das Buch bei Andreas Wingler

in Breslau gedruckt und wahrscheinlich durch ein Glied der damals in Breslau zahlreichen griechischen Kolonie veröffentlicht sei.

Die Göttinger Bibliothek besitzt einen etwas früheren Druck des Buchs, aus dem Jahre *ϙφνα'*, 12°, 127 Seiten. Dieses stammt nach Titel und Schlussbemerkung von Robert Stephanus. Täuschend wird in dem Vorwort so geredet, als ob das Buch seit langem verloren oder unbekannt gewesen. Der Herausgeber wolle es nun herausgeben. Bei näherer Besichtigung entpupt sich das Buch als eine griechische Übersetzung des Catechismus Genevensis, also des Catechismus Calvins von 1545, wie ihn Niemeyer in seiner Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum Lipsiae 1840, I, 126 ff. abgedruckt. Die griechische Übersetzung stammt von Heinrich Stephanns (Präf. S. XL). Hinzugefügt sind nur die metrischen Übersetzungen des Ps. 90, Ps. 3 und die des V. U. Dass die griechische Übersetzung bei R. Stephanus herauskam, bezeugt auch Fabr. Bibl. Gr. 1726, XIII, S. 617.

Die bei Legrand genannte Ausgabe ist demnach ein Nachdruck der von mir genannten.

Die Bezeichnung des Buchs in Göttingen ist Theol. thet. 1. 93[a].

Zweites Kapitel.

Die Erbauungslitteratur.

Hiermit betreten wir ein Gebiet, das erst neuerdings die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat. Zuerst hat Sathas in seiner *Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη*, Einleitung zum 6. Bde. S. *λη'*—*μστ'* die geschichtliche Notwendigkeit der Entstehung einer kirchlichen Litteratur in der Volkssprache begründet. Durch den Niedergang der Kenntnis des Hochgriechischen und durch das Festhalten an dieser Sprache im Kultus und dem, was dazu gehört, seitens der Kirche, drohte die Gefahr, dass das Volk, dem nur die Volkssprache zu Gebote stand, der Kirche entfremdet wurde. Aus diesen Umständen erwuchs eine kirch-

liche Litteratur in der Volkssprache. Ohne Sathas selbst damals zu kennen, habe ich den Gedanken weitläufiger ausgeführt in den Theol. Stud. u. Krit. 1898 S. 315 ff. Doch habe ich in diesem Aufsatz noch nicht näher unterschieden zwischen zwei Zweigen der Litteratur in der Volkssprache. Diesen Unterschied möchte ich jetzt machen, nachdem ich meine Studien auf dem Gebiet vervollkommnet habe. Es ist zu unterscheiden zwischen eigentlich kirchlicher Erbauungslitteratur und einer Erbauungslitteratur, die weniger direkt mit der Kirche zusammenhängt, die ich etwa religiöse Volkslitteratur nennen möchte. Der Unterschied besteht darin, dass jene unmittelbar auf kirchlichem Boden steht und Stoffe bearbeitet, die nur mit dem kirchlichen Leben zusammenhängen. Die andere steht zwar im allgemeinen auch auf dem kirchlichen Boden, sie ist nicht unkirchlich, aber sie ist allgemeiner religiös-moralischer Natur, sie bearbeitet auch Stoffe, die nicht kirchlich sind, greift auch zu dem, was mehr oder weniger dem Aberglauben oder Volksglauben angehört und verbindet das weltliche Leben mit der religiös-sittlichen Betrachtung. Die letztere hat namentlich ältere Wurzeln. Sie hängt mit der älteren, mittelgriechischen Volkslitteratur zusammen, wie sie von Krumbacher in seiner Geschichte der byzantinischen Litteratur dargestellt ist. Doch ist nicht in Abrede zu stellen, dass auch die kirchliche Erbauungslitteratur geschichtlich an die mittelalterliche Litteratur anknüpft. Das, was sie mit dieser verbindet, ist aber doch wohl nur der Gebrauch des Volksgriechisch.

Übrigens sind in beiden Zweigen der Erbauungslitteratur auch einige Werke zu verzeichnen, die im Hochgriechisch geschrieben sind.

Ich wende mich zunächst zu der religiösen Volkslitteratur, da diese die ältere ist.

I. Emanuel Georgillas Limenites.

Litteratur: Krumbacher[2] S. 841 f.

Ἐμμανουὴλ Γεωργιλλᾶς ὁ Λιμενίτης stammte aus Rhodos und lebte in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Nach Krumbacher war er ein eifriger Freund der Union.

Sein für uns in Betracht kommendes Werk ist *Τὸ θανατικὸν τῆς Ῥόδου*. Der Text findet sich bei W. Wagner, Medieval greek texts, London 1870 S. 171—190 (mir unzugänglich), wiederholt von Wagner in seinen Carmina graeca medii aevi, Leipzig 1874, S. 32—52. Ich benutze den Text in Legrand, Bibl. grecque vulgaire I, S. 203—225.

Das Werk enthält eine Beschreibung der Pest, die im Jahre 1498 und 1499 die Insel Rhodos heimsuchte. Die Beschreibung selbst interessiert hier nicht weiter, dagegen der erbauliche Schluss v. 446—640. Diese Verse enthalten Ermahnungen an die Christen, wie sie leben sollen, um dem Gericht Gottes zu entfliehen. Der Mensch soll sich den Richter im Himmel, der die Pest gesandt hat, zum Freunde machen. Das geschieht durch asketisches Leben, nämlich durch Beobachtung der 7 Gebetsstunden, Fasten, Keuschheit oder wenigstens Beschränkung auf Eine Ehe. Dafür werden als Autoritäten schon Aristoteles und Platon genannt. Von diesen führt er als Lehre an:

Ἡ ἔμμιξις τῆς γυναικός, τὰ λούετρα τὰ καμμένα,
τρίτον ἡ μέθη τοῦ ζωροῦ ἡ συχνῶς καθ' ἑκάστη
χάνει καὶ ἀπολένει τον εἰς κρύον καὶ εἰς τὴν βράστην.

Cato und Oreibasios, der Arzt, sollen das Hungern, d. h. das Fasten empfehlen. Auch der Verfasser hat den Hunger als probates Mittel erfahren. Sodann beklagt er den herrschenden Zwiespalt unter den Christen und schliesst mit einem Hinweis auf das Gericht Gottes.

II. Manuel Sklavos.

Litteratur: Krumbacher[2] S. 842.

Μανουὴλ Σκλάβος stammte aus Kreta. Weiteres ist nicht über ihn bekannt.

Er schrieb das Gedicht: *Ἡ συμφορὰ τῆς Κρήτης*, eine Beschreibung des Erdbebens auf dieser Insel im Jahre 1508 (v. 10). Er nennt sich als den Verfasser v. 279. Das Werk wurde herausgegeben von W. Wagner, Carmina graeca medii aevi, Leipzig 1874, S. 53—61.

Die Beschreibung des Erdbebens reicht bis v. 105 und kommt nicht in Betracht, wohl aber wiederum die religiös-moralische Verwertung. Manuel kann das Erdbeben nur als Strafe Gottes ansehen für die Sünden des kretischen Volks. Unter diesen Sünden wird namentlich genannt die *ἀρσενοκοιτία*, die Schändung der Taufe, des *μύρωμα* und der Dreieinigkeit. Das deutet darauf hin, dass der Verfasser orthodox dachte und die Kreter wegen ihres Abfalls zum Katholizismus tadeln wollte. Auch hat er es mit Freigeistern zu thun. Er polemisiert energisch gegen die, welche mit Aristoteles sagen, dass der Wind die Erdbeben hervorbringe. Gott vielmehr regiert die Welt und ist auch Urheber der Erdbeben. Als Zeuge der Wahrheit gilt Johannes v. Damaskus. Das Gedicht schliesst mit einer Hinweisung auf das jüngste Gericht.

III. Justus, der Sohn des Glykys.

Litteratur: Legrand[a] I, S. 240, Krumbacher[2] S. 822. Hesseling, Charos, Leipzig s. a. (1897), S. 45.

Von dem Verfasser wissen wir nichts weiter, als was die Überschrift schon angibt, dass er in Coron geboren wurde und 1522 starb. Er schrieb das kleine Gedicht: *Πένθος θανάτου, ζωῆς μάταιον, καὶ πρὸς θεὸν ἐπιστροφή*, das 1524 zuerst in Venedig gedruckt wurde. Legrand a. a. O. S. 179. Eine zweite Ausgabe erfolgte 1543 (Legrand S. 238). Ich benutze das Exemplar der Münchener Hof- und Staatsbibliothek.

Die Ausgabe von 1524 ist der erste Druck in der griechischen Vulgärsprache. Ich korrigiere hierdurch die versehentliche Angabe meines oben genannten Artikels S. 321, wo ich die Corona pretiosa als ersten Druck genannt habe.

Der Inhalt des Gedichts ist eine ergreifende, volkstümliche Klage über die Vergänglichkeit des Lebens, verbunden mit der Mahnung, sich zu Gott zu wenden und für die Seele zu sorgen. Der Gedanke der Vergänglichkeit hat den Verfasser zum Dichten getrieben. Darum muss er auch sogleich mit der Klage darüber beginnen, aber auch auf Gott hinweisen, der dem Leben das Ziel setzt. Immer in neuen Wendungen kommt er auf die unbegreifliche und unerbittliche Macht des Todes

zurück. Dann wendet er sich an die Menschen und fordert sie auf, für ihre Seele zu sorgen. Gott ist *φιλάνθρωπος*, er hat das Böse nicht geschaffen, das vielmehr vom Satan stammt. Darum müssen die Menschen Busse thun, aber auch eine echte, die aus der *προαίρεσις* hervorgeht. Solche Bussfertige werden von Gott belohnt: *Καὶ ὁποῦ κάμνει πράξες ἀγαθαῖς, ἐκεῖνος ἂς ἠξεύρει, ὅτι διπλῆν ἀντίδωρον ἀπὸ θεοῦ θέλει εὕρει.* Das geschieht wenn nicht in diesem Leben, so in dem ewigen, wie bei dem armen Lazarus. Die Busse muss aber in diesem Leben geschehen, in jenem Leben gibt es keine Zeit dafür. Darum sollen die Menschen hier auf Erden Werke der Barmherzigkeit thun, an Armen namentlich und an Waisen. Wie die Menschen Christus um Gnade bitten sollen, zeigt dann ein längeres Bussgebet. Die Busse wird endlich wieder eingeschärft durch neue Ausführung des Gedankens von der Vergänglichkeit alles Menschlichen. Den Schluss macht ein Gebet an Gott und an die Theotokos:

Σὲ γὰῤ κεκτήμεθ' ἄχραντε, σκέπην καὶ προστασίαν,
καὶ διὰ σοῦ πρὸς τὸν θεὸν ἔχομεν παῤῥησίαν.
Πρὸς ὃν ἁγνὴ ἱκέτευε, ὑπὲρ τῶν σὲ ὑμνούντων,
ὅπως ῥυθείημεν δεινῶν, ἀεὶ περιστοιχούντων.

Das Gedicht ist verschieden beurteilt, Legrand nennt es „joli“, Hesseling „langweilig durch seine theologischen Betrachtungen.“ Der für uns wichtige Gesichtspunkt ist wohl der, dass es gute Anhaltspunkte gibt zur Beurteilung des griechischen Vulgärkatholizismus, wie überhaupt die meisten dieser Stücke. In ihnen kommt der Volksglauben zum Ausdruck.

IV. Ἡ θυσία τοῦ Ἀβραάμ.

Litteratur: Legrand, Bibl. Grecque vulgaire I, Einl. XXIV. Krumbacher[2] S. 822.

Der Verfasser ist unbekannt. Krumbacher und Legrand vermuten ein italienisches Original. An den römischen Katholizismus erinnert indessen der Inhalt wenigstens nicht. Mit Recht weist aber Legrand darauf, dass aus der byzantinischen Zeit

mehrere derartige geistliche Schauspiele bekannt sind, wie das Opfer Abrahams auch eines ist. Er nennt die Himmelfahrt Eliae und die drei Männer im feurigen Ofen, die in Konstantinopel aufgeführt wurden. Ob das vorliegende Werkchen einer älteren Periode angehört, lässt sich nicht erkennen.

Der erste bekannte Druck ist die Venediger Ausgabe von 1535. Danach gibt Legrand den Text a. a. O. 226—268. Spätere Ausgaben aus den Jahren 1668, 1694, 1709, 1754, 1777, 1798, 1817, 1836, 1856 u. a. Man sieht daraus, wie gern das Schriftchen gelesen wurde.

Die Personen des Schauspiels sind Abraham, Sara, Isaak, Sympan und Sophar, die Diener Abrahams, Anta und Tamar, die Dienerinnen der Sara. Der Inhalt des Stückes ist folgender:

Der Engel Gottes fordert den Abraham in der Nacht auf, den Isaak zu opfern und begründet das damit, dass Gott hinfort *θυσίαν ἀρνιῶν καὶ πράγματα φθαρμένα* nicht mehr wünscht. Gott befiehlt, dass das Opfer in drei Tagen geschehen soll. Abraham bricht in tiefste Klage aus und bittet, das Liebste zu verschonen. Gott möge ihn selbst für seine Sünden strafen. Gott schickt aber keine Antwort; da bittet Abraham wenigstens um die Kraft, das Opfer vollbringen zu können. Sara hat die letzten Klagen gehört und fragt nach dem Grunde. Nach langem Widerstreben muss Abraham ihr endlich den Befehl Gottes enthüllen. Sara sinkt in Ohnmacht. Unterdessen entschliesst sich A. nach schwerem Kampfe zu dem Opfer. Er spricht zu Gott: *Ἡ χάρις σοῦ μου τῶπεμψε καὶ πάλι μου τὸ παίρνει, καὶ τὰ καλὰ καὶ τ' ἀγαθὰ ἡ χάρις σου τὰ φέρνει.* Der Engel stärkt ihn. Gott habe ihm alles gegeben, ihm müsse A. gehorchen. Eben will er fortgehen, da erwacht Sara zum Bewusstsein und ein neuer Kampf beginnt für A. Er vermahnt die Frau, nicht gegen Gott zu murren. Er habe ihnen den Sohn gegeben. Sie müssten bereit sein, ihn Gott wiederzugeben, wenn er es verlange. Endlich lässt ihn Sara ziehen. Nun weckt A. den Isaak. Das erschreckte Kind verlangt nach der Mutter. Das veranlasst diese wieder näher zu kommen. Der Kampf beginnt von neuem. Endlich gehen Vater und Sohn fort. Dieser weiss noch nicht, was ihm

bevorsteht. Aber des Abraham Versuchung steigert sich noch weiter. Er muss nun sein Vorhaben den treuen Knechten enthüllen, die er mitnimmt. Diese können nicht glauben, dass Gott einen solchen Befehl gegeben. Sie sagen, Abraham täusche sich, er habe nicht einen Engel gesehen, sondern eine Sinnestäuschung im Traume. Auch hier bleibt Abraham treu. Er weist die Knechte darauf hin, dass Gottes Wege unerforschlich seien, er könne auch aus Trauer Freude spriessen lassen. Der schwerste Konflikt für A. ensteht aber, als er dem Sohne seine Absicht mitteilen muss. Zuletzt fügt sich dieser, aber er bittet Gott um Errettung. Da erscheint denn im letzten Augenblick der Engel und rettet den Knaben. Sie kehren zurück und A. fordert alle auf, Gott zu loben und zu danken.

Der Gedanke ist nicht nur dichterisch gut entwickelt, sondern die religiöse Vorstellungswelt ist auch rein. Namentlich wird der Gedanke des unbedingten Gehorsams gegen Gott und die gläubige Ergebung in seinen guten Willen sehr schön dargestellt.

V. Bergades.

Litteratur: Legrand a I, 218, 244. Derselbe, Bibl. Gr. vulg. II, S. LXVI ff. Krumbacher, Gesch. der byz. Litt.[2] S. 818.

Bergades (*Μπεργάδης*), stammte nach Legrand aus Rhetymne auf Kreta. Weiteres ist über ihn nicht bekannt.

Es interessiert uns sein Werk, das *Ἀπόκοπος* heisst, „Abendruhe“. Der Verfasser schildert in politischem Versmass eine im Traume erlebte Hadesfahrt. Die Litteraturgattung dürfen wir als bekannt voraussetzen. Nach Krumbacher will der Verfasser die tadeln, die der Verstorbenen so schnell vergessen. Für uns kommt namentlich die Schilderung der Totenwelt in Betracht. Es herrschen bei Bergades stark antike Vorstellungen. Die Schatten entbehren des Sonnenlichts, die früher Kränze trugen, führen jetzt Staub auf dem Haupt. Ihre Augen sind erblindet, ihr Antlitz schmutzig, ihre Zunge kann nicht sprechen, wie sonst, ihre Lippen sind schwarz geworden, ihr Kopf hat das Gehirn verloren u. s. w. Der

Dichter wird dringend gebeten, den Anverwandten auf der Erde zu sagen, dass sie Gutes thun, den Armen geben, den Gefangenen wohlthun sollen, damit die im Hades durch diese Werke Erleichterung haben, *γιὰ νὰ τῶν ἔχωμυν κ' ἡμεῖς πολλὴν ἢ ὀλίγην χάριν* v. 524. Darum interessiert es die Toten auch zu erfahren, ob die Überlebenden *καὶ εἰς μοναστήρια κάθουνται, δὶ ἐμᾶς παρακαλοῦσι* v. 146.

Der Text des *Ἀπόκοπος* wurde herausgegeben in Venedig 1534, 1543, 1553. Ich benutze den Abdruck der ersten Ausgabe bei Legrand, Bibl. Gr. vulg. II, S. 94—122.

VI. Johannes Pikatoros.

Litteratur: Krumbacher[2], S. 819.

Ἰωάννης Πικατόρος stammte wie Bergades aus Rhetymne auf Kreta. Auch er hat eine Hadesfahrt gedichtet, die mit der des Bergades nahe verwandt ist.

Der in der Mitte abbrechende Text mit dem Titel: *Ῥίμα θρηνητικὴ εἰς τὸν πικρὸν καὶ ἀκόρεστον Ἅιδην* ist veröffentlicht von W. Wagner, Carmina graeca medii aevi, S. 224—241.

Die Beschreibung des Hades können wir hier übergehen, da sie wesentlich Neues über Bergades hinaus nicht bringt. Pikatoros aber knüpft eine theologische Betrachtung mit v. 350 an. Diese vollzieht sich in einem Gespräch mit dem Charon. Der Dichter lässt sich zunächst die Befugnisse des Charon auseinander setzen. Charon gesteht, dass ihm seine Macht von Gott gegeben ist. Nur auf Gottes Befehl macht er die Runde auf Erden und ruft die Menschen ab. Gott allein bestimmt als *καρδιογνώστης* die Todesstunde der Menschen. Dann fragt der Dichter nach dem Grunde der Entstehung des Menschen und seines Todesschicksals. Charon antwortet *ὡς θεολόγος διδάσκαλος* und setzt im Anschluss an die Bibel mit verhältnismässig wenig Ausschmückung die Schöpfung des Menschen, seinen Fall und den Verlust des Paradieses auseinander. Hinausgestossen aus dem Paradiese sind die Menschen, damit sie Gutes lernen und einst in das Paradies zurückkehren können, dessen Schilderung ihnen mit auf den Weg gegeben ist. Hier bricht der Text ab. Über die Verwendung der Gestalt des

Charon hat neuerdings Hesseling gehandelt in der oben S. 108 genannten Schrift.

VII. Erbauliches ABC.

Litteratur: Krumbacher[2] S. 814. Hesseling, Charos S. 56.

Der ABC-Dichtung hat sich auch die religiöse Volksdichtung bemächtigt. Krumbacher führt aus unbestimmter Zeit a. a. O. eine Reihe solcher Gedichte an. Zwei davon dürfen wir wahrscheinlich in das 16. Jahrhundert setzen.

A. Das von W. Wagner, Carmina gr. m. aevi S. 242—247 herausgegebene. Es ist anonym. Den Inhalt macht eine schwermütige Klage über die Vergänglichkeit der Welt aus. Daran schliesst sich die Mahnung, nicht auf die vergänglichen Güter dieser Welt zu trauen, sein Gut vielmehr den Armen zu geben, die Leidenschaften zu zähmen und an den Tod und den Richter zu denken.

B. Das von Hesseling S. 56—59 nach einem Druck von Venedig 1586 veröffentlichte. Dieses schildert in einem Zwiegespräch des Charon mit dem Menschen die Unerbittlichkeit des ersteren, der darauf besteht, den Menschen mitzunehmen, sobald er kommt. Es nützt dem Menschen auch nicht die Bitte an den Erzengel Michael, an die Theotokos oder an die 40 Heiligen. Ja selbst zum Beichten will Charon dem Menschen nicht drei Stunden Zeit lassen, wenn ich die Verse 90—94 recht verstehe. Der Mensch muss ihm folgen und übergibt darum seine Seele Gott.

VIII. Markos Depharanas.

Litteratur: Legrand[a] II, 245. Derselbe, Bibl. Gr. vulg. I, S. XXVII, II, S. XXVIII ff. Krumbacher[2] S. 821. Sathas *N. Φ.* S. 409. Über *Μάρκος Δεφαράνας* ist wenig bekannt. Sathas setzt ihn irrigerweise ins 17. Jahrhundert und lässt ihn aus Cypern stammen, Legrand hielt anfangs dafür, dass Kreta sein Vaterland sei. Er stammt aus Zante, wie er selbst in seinem gleich anzuführenden Gedichte sagt, was daher mit Krumbacher auch Legrand jetzt anerkennt.

1. Seine *λόγοι διδακτικοὶ τοῦ πατρὸς πρὸς τὸν υἱόν*. Gedruckt in Venedig 1543. Münch. Hof- und Staats-Bibliothek.

Der Inhalt ist typisch für einen schlechten Vulgärkatholizismus. Rechtgläubigkeit verbindet sich mit trivialer, zuweilen frivoler Nützlichkeitsmoral. Schriftstellerisch berührt sich Depharanas mit Älteren, wie Krumbacher und Legrand nachweisen. Auch an Georgillas klingt er an. Bei diesem schon findet sich der Vers 546 *ἡ γοῦλα καὶ τὸ πόρνευμα, τὸ ἕνα σύρνει τὸ ἄλλο*. Der erhaltene Text ist sehr schlecht, daher auch schwer verständlich.

Im Anfang des Gedichts ruft der Dichter die Trinität an. Diese möge ihn bei seinem Werke helfen, das seinen einzigen Sohn für das Leben instruieren soll. Die erste Gruppe der Ermahnungen empfiehlt dann dem Sohn den Glauben an Gott, den Schöpfer, zu bewahren und die Gebote der Kirche zu achten. Diese hat was die Gesetze und die Propheten lehren. Eine andere Erlösung als durch Christum gibt es nicht. Von Christus aber gilt *τοὺς δικαίους βάνει εἰς καλόν, τοὺς δὲ κακοὺς εἰς πάθη*. Daher soll der Sohn die *ταπείνωσις* und die *ὑπομονή* bewahren, alle Menschen lieben, damit nämlich sie ihn wieder lieben. Die Liebe ist besonders wichtig, denn sie ist ein Stück der Dreieinigkeit, die bei der Gelegenheit ganz korrekt gelehrt wird. Auch die Armen soll er nicht bedrücken. Dann wird ein anderer Ton angeschlagen. *Θέλεις χαρὴ καὶ τιμηθεὶς καὶ ζήσῃς καὶ πλουτήσῃς, καὶ τοὺς ἐχθρούς σου στὸν λεμὸν θέλεις καταπατήσῃς*, so soll der Sohn nicht nachts umherschweifen, nicht Lotterie spielen, zu Kupplerinnen nicht gehen, damit er nicht krank und arm wird, sondern lieber etwas Ordentliches lernen; Prozesse meiden und die Advokaten; dafür lieber in die Kirche gehen, den Armen geben, aber nur den Christen und zwar um des eigenen Seelenheils willen. Passenden Umgang soll er wählen, seine Eltern unterstützen, wenn sie arm sind, seine Geheimnisse keinem verraten und dgl. Hurerei und Schwelgerei aber sind die schlimmsten Laster, wie an den Beispielen des Tarquinius, der Susanna u. a. nachgewiesen wird. Als gutes Beispiel dagegen wird der fromme Daniel aufgestellt. Dann beginnt scheinbar ein dritter Abschnitt: *δύο στράτες ἔχει ὁ ἄνθρωπος νὰ ζῇ στὸν κόσμον τοῦτον*.

Ἡ πρώτη κόσμον ν' ἀρνηθῇς, κ' ἡ ἄλλη νὰ συμπέσῃς
καὶ εἰς τὸν ζυγὸν τῆς γυναικὸς τὸν σφόνδουλα νὰ δέσῃς.
δὲν ξεύρω, ποια νὰ βούλεσαι καὶ δύνασαι νὰ πιάσῃς
ἀμὴ ὁποίαν πιάσῃς, ἤξευρε· τέλειαν νὰ τὴ φυλάσῃς.

Die Anweisung über den asketischen Weg, den zuerst genannten, fällt kurz aus, da der Vater, wie er sagt, keine Erfahrung darin hat. Der andere Weg ist dem Dichter besser bekannt. Dem entsprechend folgen nun sehr vulgäre Anweisungen über die Wahl der Frau, eine Schilderung der Macht der Liebe, Regeln über das Verhalten zur Frau, über die Leitung des Hauswesens und die Erziehung der Kinder. Die Söhne sollen viel lernen,

διὰ τί ὅποιος ἔχει γράμματα, ἢ μάθημα ἢ πράξη,
τιμαῖς οὐδὲν τοῦ λείπουνται, ἢ πλούτη νὰ ποτάξῃ.

Für die Töchter soll man sich nach gesunden und reichen Schwiegersöhnen umsehen. Kommt der Sohn aber in die Lage sich eine zweite Frau nehmen zu müssen, so soll er sehr vorsichtig sein, denn dabei gilt: *ἡ πρώτη ἔναι γυναῖκα σου, κ' ἡ δευτέρη κυρά σου.* Dann werden die verderblichen Wirkungen der Natur des Weibes geschildert. Medea, Helena, der Fall Davids, das Schicksal Simsons u. a. kommt zur Sprache. Dagegen werden als gute Frauen genannt die h. Katharina, Eirene und die Mutter Gottes. In ein Gebet an die Mutter Gottes läuft das Gedicht aus.

2. *Ἱστορία ἐκ τῶν τοῦ Δανιὴλ περὶ τῆς Σωσάννης.* Herausgegeben Venedig 1638, 1671 und öfter. Ich benutze den Text bei Legrand, Bibl. gr. vulg. I, 269—280. Einen älteren Text gibt Legrand a. a. O. II, S. 48—50. Depharanas hat in diesem Gedicht einen vielfach früher benutzten Stoff bearbeitet.

Der biblische Gedankengang wird mit einiger Ausschmückung wiedergegeben, von v. 285 bis zum Schluss knüpfen sich moralische Betrachtungen an. Man soll nicht allein die Gesetzesgerechtigkeit haben, wie die in der Geschichte genannten Missethäter, sondern auch ein reines Herz. Die Gedanken fasst zusammen der Schluss:

Νηστείαν θέλει τὸ κορμί, καὶ μὲ ψυχὴν προσεύχου,
Καὶ κακοσύνη καὶ πορνειὰ εἰς τὴν καρδίαν ἀπέχου.

IX. Johannes Ventramos.

Litteratur: Legrand[a] I, 282.

Von dem Verfasser ist nichts bekannt, als was er am Ende seines gleich zu nennenden Gedichts sagt, sein Name und seine Vaterstadt, nämlich Nauplion.

Er hat ein moralisches Gedicht hinterlassen, das den Titel führt: *Ἱστορία τῶν γυναικῶν, τῶν καλῶν καὶ τῶν κακῶν.* Erhalten in der Münchener Hof- und Staats-Bibliothek mit der Bezeichnung P. o. rel. 1980. Wie Krumbacher[2] 556 zeigt, ist Ventramos in der Behandlung dieses Themas nicht ohne Vorgänger. Schon Joh. Pediasimos, in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, hat bereits ein ähnliches Gedicht gemacht, das bei Fabr. Bibl. Gr. XIII, 1726, S. 576 ff. abgedruckt ist. In alter Zeit wurde der Stoff schon bearbeitet von Simonides von Amorgos. Es ist auch nicht zu leugnen, dass sich Ventramos mit dem zuerst genannten Gedichte des Depharanas berührt. Ventramos' sittlicher Standpunkt ist aber ein höherer. Er kennt nicht eine Nützlichkeitsmoral, sondern seine Anschauungen sind biblisch begründet, wie er denn z. B. die *πορνεία* verurteilt mit den Gedanken, die Paulus 1. Kor. 7, 12 ff. ausführt.

Das Gedicht zerfällt in drei Teile. Zuerst wird gehandelt von der bösen Natur des Weibes. Das böse Weib wird verglichen mit wilden Tieren, dem Löwen u. a. Diese Tiere zeigten noch mehr Gutmütigkeit als das böse Weib. So hätten die Löwen den Daniel verschont, der Walfisch den Jonas ausgespieen. Als Beispiele kommen die Delila, die Herodias, Isebel, die Kaiserin Eudoxia u. a. vor. Der zweite Abschnitt handelt von der Hurerei. Der dritte von den guten Frauen. Die Mutter Gottes, die heilige Elisabeth, die Mutter Anna und und andere werden da angeführt. Es folgen Ermahnungen zur rechten Kindererziehung. Dabei klagt der Verfasser, dass in der alten Zeit, die er noch kennt, die Eltern den Töchtern den Mann auswählten und zwar nach ernsten Gesichtspunkten. In der modernen Zeit suchten Mutter und Amme schon von früh an nach guten Partien, auch die Mädchen hätten von früh an nichts anderes im Kopf und suchten sich die Männer nach eigenem Geschmack.

X. Das ἄνθος χαρίτων.

Litteratur: Legrand[a] I, 274 f. Krumbacher[2], S. 910.

Unter diesem Titel erschien 1546 in Venedig ein erbauliches Werk über die Tugenden und Laster nach einem italienischen Original, das 1477 in Venedig herauskam. Ich benutze das Münchener Exemplar A. Gr. b. 47. 4°. Ein zweite Ausgabe erschien 1624. Legrand[b] I, 183. Der Prolog ist bei Legrand abgedruckt.

In 35 Kapiteln werden die Haupttugenden abgehandelt, denen immer das entgegenstehende Laster beigefügt ist. Zu jedem Abschnitt folgen die dicta probantia aus der Bibel, den alten Philosophen, den Kirchenvätern und späteren Theologen, z. B. dem h. Bernhard. Höchst sonderbare Namensverstümmlungen wirken erheiternd. Der Inhalt ist 1: *χάρις τῆς ἀγάπης*. 2. *ἐλάττωμα τῆς ζηλίας*. 3. *χάρις τῆς χαρᾶς*. 4. *ἐλάττωμα τῆς λύπης*. Dann *εἰρήνη* und *μανία*, *ἐλεημοσύνη* und *ἀνελεημοσύνη*, *ἐλευθερία* und *ἀκριβεία*, *παίδευσις* und *κολακεία*, *πρόβλεψις* und *μωρία*, *δικαιοσύνη* und *ἀδικία*, *ὀρθότης* und *φαλσία*, *ἀλήθεια* und *ψεῦδος*, *δύναμις* und *ζηλία*, *μεγαλοψυχία* und *ἔπαρσις*, *ὑπόστασις* und *ἀνυπόστασις*, *συγκερνότης* und *ἀσυγκερνότης*, *ταπεινοφροσύνη* und *ἀλαζονία*, *ἐγκράτεια* und *γοῦλα*, *εὐνουχία* und *πορνεία*. Zur letzten Tugend, der *μετροσύνη* fehlt das Gegenteil.

Das neuerdings in Venedig gedruckte *Ἄνθος χαρίτων*, von dem ich eine Ausgabe von 1866 besitze, ist wesentlich von dem alten verschieden. Es ist eine vollständige Umarbeitung des alten. Das alte *ἄνθος* sei voll gewesen von *ψεύματα, ἀπὸ μύθους καὶ ἀπὸ ἄπρεπαις ἱστορίαις*. Darum habe man es für gut befunden, das Werk völlig umzuarbeiten und auch für die Schulen nach neuer Methode umzugestalten. Dabei heisst es ausdrücklich, dass auch das alte *ἄνθος* ein Schulbuch gewesen sei. Dadurch erhält dieses eine besondere Bedeutung. Wir wissen sehr wenig über die Bücher, die im 16. Jahrhundert in den griechischen Schulen gebraucht wurden. Unten werden wir bei dem Studiten Damaskinos noch ein Schulbuch nennen, nämlich die Bearbeitung des Physiologus durch diesen Theo-

logen.' Auch die bei der Liturgik genannten ἐξειψάλματα sind ein Schulbuch.

XI. Nikander Nukios.

Litteratur: J. A. Cramer, The second Book of the travels of Nikander Nucius of Corcyra, London 1841. Sathas *N. Φ.* S. 155. Michael Moustoxydes, Ἱστορικῶν καὶ φιλολογικῶν Ἀναλέκτων I (un.) 1872 S. 24 f. Die hier gegebene Biographie stammt aus dem Nachlass seines Vaters Andreas Moustoxydes, des Verfassers des Hellenomnimon. Andreas Moustoxydes in der Pandora tom. ζ' S. 154 (mir unzugänglich). *Σ. Π. Λ.* in dem δελτίον τῆς ἱστ. καὶ ἐθνολ. ἑτ. 1884 S. 563—565. Hier ist angeführt F. Eyssenhardt, Nicandri Nucii fragmentum ex codice Ambrosiano exscripsit, Hamburg 1882 4°. 12 S. Programm des Johanneums (mir zur Zeit unzugänglich).

Νίκανδρος Νούκιος oder Nuntius stammte aus Corfu, verliess sein Vaterland, war 1545 in Venedig und machte von da aus mit dem Rat Kaiser Karls V. Gerhard Veltwick verschiedene Reisen durch das Abendland und das Morgenland, deren teilweise unten bei der Kirchengeschichte gedacht wird. Hier kommt er in Betracht als Urheber der ersten Ausgabe des Typikon von 1545, das wiederum unten bei den liturgischen Werken näher beschrieben wird. Im Typikon finden sich fol. 183^{v} ff. zwei Abschnitte, die zur Erbauungslitteratur zu rechnen sind, und zwar in altgriechischer Sprache. Der erste handelt vom rechten Glauben, der zweite, 86 Κεφάλαια παραινετικὰ διὰ γνωμολογίας, enthält in prägnanten Sätzen die Hauptstücke der Ethik. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass neben der Orthodoxie auch das religiöse Element betont wird. Die ethischen Gnomen sind stark antik beeinflusst.

Es ist wohl nicht anzunehmen, dass Nukios der Verfasser ist, doch da es nicht ausgeschlossen ist, habe ich der Stücke hier besonders gedacht.

Ich wende mich nun zur kirchlichen Erbauungslitteratur. Hier kommen namentlich Predigten, Andachtsbücher, Heiligenleben, Akoluthien, Hymnen und dergleichen in Betracht.

I. Stylianos Rhikis.

Litteratur: Sathas S. 168. Legrand b I, S. 203, II, S. 457.

Stylianos Rhikis (Ῥίκης) stammte aus Corfu und lebte in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Der Cod. Taur. CLXX b. II. 24 ist von seiner Hand im Jahre 1538 geschrieben.

Er verfasste eine Akoluthie auf den heiligen Stylianos Paphlago, dessen Andenken von der griech. Kirche am 26. Nov. gefeiert wird. Die Akoluthie gab 1626 in Venedig Theodoros Prosalentis heraus. Eine zweite Ausgabe erschien 1690. Die bibliographische Beschreibung findet man bei Legrand a. a. O. Ich kenne das Exemplar der Göttinger Universitätsbibliothek von 1626, das die Bezeichnung trägt Hist. eccl. Rit. 36 b. Irgend wie hervorragend scheint der Inhalt nicht zu sein.

II. Theophanes und Nektarios.

Litteratur: Sathas S. 169.

Theophanes und Nektarios, aus der Familie Apsaras, waren die Gründer des Barlaamklosters, das zu den Meteorenklöstern in Thessalien gehört. Vgl. Miklosich-Müller, Acta et diplomata graeci medii aevi vol. V, 1877 S. 285 ff. Léon Heuzey, Les Couvents des Météores en Thessalie in der Revue Archéol. Nouv. Ser. 5. année 1864. Der erste starb 1544, der andere 1550. Sie schrieben eine Autobiographie, die in ihrer von dem Metropoliten von Myra, Matthäus, verfassten Akoluthie, vervollständigt enthalten ist. Die Akoluthie wurde von dem Bischof Gabriel von Stagi 1815 bei Nik. Glykys herausgegeben. Sathas gibt den Titel an. Mir ist sie unzugänglich.

III. Georgios Kalybas.

Litteratur: Sathas S. 175. Demetrakopulos Π. Δ. S. 14. Fabr. Harl. B. Gr. XI, 627, XII, S. 134. Er stammte aus Rhodos und lebte um 1522. Er schrieb 50 Fragen und Antworten über die verschiedensten theologischen Gegenstände, deren Titel Demetrakopulos angibt, und eine Rede auf die Ver-

klärung Christi. Die Schriften sind handschriftlich in Cod. theol. 289 der Wiener Bibliothek enthalten. Auch verschiedene Briefe werden von ihm genannt.

IV. Manuel Korinthios.

Es ist derselbe, von dem wir S. 35 ff. oben gehandelt haben. Er kommt an dieser Stelle in Betracht als kirchlicher Dichter. Nach einer Handschrift des Jwirerklosters auf dem Athos werden ihm zugeschrieben eine grosse Zahl von Kanones, nämlich auf den neuen Märtyrer Petros in Trapezunt, auf den *ὁσιομάρτυρα* Theodoros, auf den h. Spyridon, den Neuen, auf den neuen Märtyrer Kosmas in Prusa, auf den neuen Euthymius vom Athos, auf den neuen Märtyrer Johannes in Prusa, auf den neuen Märtyrer Michael, *τὸν Μαυροειδῆ*, auf den neuen Märtyrer Johannes in Serrhae, sodann ein Kanon, den er verfasste, als er ungerechterweise in die Gefangenschaft gekommen war, eine Monodie auf den Patriarchen Maximos und andere mehr, von denen einige herausgegeben sein sollen. So nach Gedeon, Chronik der Patriarchenschule S. 42. Einige *στίχοι πολιτικοί* über die Eitelkeit des menschlichen Lebens druckt M. Treu ab in der Byz. Zeitschr. V, S. 539.

V. Joannikios Kartanos.

Während die bisher genannten Schriften hochgriechisch geschrieben sind, beginnt Joannikios Kartanos im eigentlichen Sinne die Reihe der kirchlichen Volksschriftsteller, wie ich in dem oben genannten Artikel in den Theol. Studien und Kritiken nachgewiesen habe, und wie auch Sathas a. a. O. annimmt.

Litteratur: Als Quellen dienen die oben S. 40 genannten Schriften des Pachomios, die gegen Kartanos und seine Anhänger gerichtet sind. Sawiras S. 100 und 373 ist unzuverlässig, Sathas S. 147 ist brauchbar, doch ohne theologisches Urteil. Philetas, *Περὶ Ἰωαννικίου Καρτάνου, Δαμασκηνοῦ τοῦ Στουδίτου καὶ Παχωμίου Ρουσάνου ἐπιστολιμαῖα διάλεξις. Ἐν Κερκύρᾳ* 1847. *Α. Μουστοξύδης* im Hellenomnimon S. 442 ff. *Μ. Ι. Γεδεών* in der *Ἐκκλ. Ἀλ.* III, S. 718. Legrand[a] I, 226.

Mein Artikel in den Theol. Stud. und Krit. 1898 S. 315 ff. Sathas, *Μεσαιωνικὴ Βιβλ.* IV, S. λη'—μστ'.

Joannikios Kartanos ist am Ende des 15. oder Anfang des 16. Jahrhunderts geboren. Er stammte aus Corfu und gehörte später als *ἱερομόναχος* und *πρωτοσύγκελλος* der dortigen höheren Geistlichkeit an. Im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts nach Venedig entsandt, wie Pachomios Rhusanos sagt, *δι' ἐμπορίαν*, kam er hier ins Gefängnis und zwar durch die Feindschaft des Apostaten Arsenios Apostolis. Aus welchem Grunde ihn das Geschick ereilte, ist nicht aufgeklärt. Kartanos bestreitet, dass es ehrenrührige Gründe gewesen. Er ist dann frei gekommen und hat sich in Griechenland aufgehalten, jedenfalls auch im Sprengel des Bischofs Athanasios von Naupaktos. Über sein späteres Leben ist nichts bekannt.

Kartanos scheint nicht viel geschriftstellert zu haben. Sathas nennt noch eine *ἔκθεσις τοῦ θείου καθήκοντος* von ihm. Eines seiner Werke hat im 16. Jahrhundert grosse Bedeutung bei seinen Landsleuten gehabt. Es führt den Titel: *Τὸ παρὸν βιβλίον ἔναι ἡ παλαιά τε καὶ νέα διαθίκη, ἤτοι τὸ ἄνθος ἀναγγαῖον αὐτῆς. ἔστι δὲ πανὺ ὠφέλιμον καὶ ἀναγγαῖον πρὸς πᾶσα χριστιανόν*, Venedig 1536. Eine zweite Auflage erschien 1567. Das einzig bekannte Exemplar der ersten Ausgabe liegt in der Münchener Hof- und Staatsbibliothek mit der Bezeichnung B. Hist. 243, 8°. Exemplare der zweiten Ausgabe in Oxford und Athen. Das Buch zerfällt in 4 Abschnitte. Kapitel 1—24 enthalten eine populäre Dogmatik, Kapitel 25—191 den historischen Teil; dann beginnt die Ethik, die in 19 Reden gegeben ist. Den Schluss macht eine Reihe von liturgischen Erklärungen und eine Umschreibung des Vaterunsers. Kartanos verfolgte, wie er selbst in dem auch bei Legrand abgedruckten Prologe sagt, den Zweck mit seinem Werke, dem Volke die heilige Schrift zu eröffnen. Er will das trotz seiner Ungelehrtheit thun, denn Jesu Jünger sind auch ungelehrte Leute gewesen. Er hofft, wie die Jünger, auf den Beistand der göttlichen Erleuchtung. Interessant und neu bei dem Buche ist, dass der Verfasser ausdrücklich für das Volk schreibt und dass er gerade die Bibel dem Volke nahe bringen will. Er konnte indessen seinen Zweck nur ungenügend erreichen. Denn zu den

dogmatischen und historischen Darstellungen seines Werks gebrauchte er völlig unzureichende Quellen. Er benutzte namentlich als Vorlage eines von den damals weit verbeiteten Büchern, die unter dem Namen der flosculi bibliorum gehen. Ich habe aus der königlichen Bibliothek in Berlin die Hauptquelle vor mir gehabt. Dem Buch fehlt leider der Titel. Auf dem letzten Blatt aber steht: Finito il libro chiamato Fioretti de tutta la Biblia, Impresso in Venetia etc. MCCCCCXXI. Das ist die Hauptquelle des Kartanos gewesen. Das Buch enthält in italienischer Sprache fast die ganze biblische Geschichte des A. T. und ein gutes Stück aus dem N. T. Die biblische Erzählung ist aber in der wüstesten Weise mit apokryphem Stoff vermischt. Ich nenne als solche Schriften, die mehr oder weniger ganz aufgenommen sind, die Vita Adae et Evae, die W. Meyer in den Abhandlungen der Münchener Akademie, philos.-philolog. Klasse, Bd. XIV, 1878, S. 187 ff. herausgegeben hat, die Apocalypsis Mosis, die bei Tischendorf, Apocal. apocr. S. 1 zu lesen ist, wie auch eine Reihe der abgeschmackten Kindheitserzählungen aus dem Leben Jesu. Zwar hat Kartanos diesen zweifelhaften Stoff etwas gereinigt, namentlich von römischen Vorstellungen, es ist aber noch genug Anstössiges übergeblieben. Namentlich unterliegt seine Dogmatik den schwersten Bedenken. Der präexistente Christus erscheint geschaffen. Die Menschwerdung Christi entspricht der Menschwerdung des Teufels im Paradiese. Das Beste an dem Buche sind die ethischen Traktate, die das Eigentum des Kartanos sein dürften. Meistens an ein Bibelwort anknüpfend, bringen sie in volkstümlicher Redeweise warmempfundene Mahnungen an die Herzen der Hörer. Die Titel der Reden und den Inhalt einer derselben habe ich in meinem Artikel S. 326 gegeben. Die liturgische Abteilung des Buchs enthält eine Belehrung über die Hauptstücke, die beim Kultus in Frage kommen, sie handelt namentlich über den Gottesdienst, die Einrichtung der Kirche, die Kleidung des Priesters und die nötigen gottesdienstlichen Geräte. Endlich folgt eine gute praktische Erklärung des Vaterunsers. Ich bemerke, dass Leo Allatius De perp. cons. den Kartanos mehrfach zitiert, nämlich S. 1310,

1340, 1342 und und 1346 und damit Proben der Schreibweise gibt.

Das Buch fand trotz seines barbarischen Dialekts und seines seltsamen Inhalts grossen Beifall bei dem Volke, aber bei der Vertretung der Kirche starken Widerspruch. Namentlich war es der oben genannte Pachomios, der seine Stimme für die Orthodoxie erhob, und das mit Recht. Nur die ethischen Traktate und die Erklärung des Vaterunsers sind Gemeingut der kirchlichen Erbauungslitteratur geworden. Sie finden sich teilweise im Thesaurus des Damaskinos abgedruckt, auf den wir unten zu reden kommen. Sie kommen auch handschriftlich vor, zwar dem Agapios Landos zugeschrieben, in den Codd. Ath. 2799 und 2541, wie Lambros a. a. O. bemerkt.

VI. Pachomios Rhusanos.

Über ihn vergleiche S. 38 ff. oben, wo wir bereits die Litteratur angegeben und von seinem Leben gehandelt haben.

Herausgegeben wurden von seinen erbaulichen Schriften:

1) Das *ὑπόμνημα τοῦ ὑπερφυοῦς θαύματος, γεγονότος διὰ τῆς ἁγίας καὶ σεβασμίου εἰκόνος τῆς ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου, τῆς Κασσιοπαίας.* Es wurde herausgegeben mit den Akoluthien des heiligen Spyridon im Jahre 1674; Sathas und Moustoxydes nennen Ausgaben von 1679 und 1717. Die erste Ausgabe ist von Legrand[b] II, S. 302 beschrieben. Den Namen *Κασσιωπαία* oder vulgär *Κασσωπίτρα* führt die Mutter Gottes von dem Namen des Hafens in Corfu, an dem die Kirche liegt, in dem das Wunder geschehen ist. Mir ist die Schrift unzugänglich.

2) *Μαρτύριον καὶ ἀκολουθία τῶν ἐν Στροφάσιν ὑπὸ τῶν Τούρκων φονευθέντων μοναχῶν.* Die Schrift ist von *Σ. Ῥαφτάνης* in den sechziger Jahren dieses Jahrhunderts herausgegeben. Die genaue Jahreszahl kann ich nicht angeben, da dieselbe bei Katramis a. a. O. S. 235, woher ich meine Kenntnis schöpfe, nicht deutlich gedruckt ist. Die Strophaden sind zwei kleine Inseln bei Zakynth. Dort wurden unter Chaireddinpascha im Jahre 1537 die dort wohnenden Mönche von den Türken ermordet. Den historischen Teil der Akoluthie bringt Sathas

in der *Τουρκοκρατουμένη Ἑλλάς*, Athen 1869, S. 122. Die Akoluthie selbst ist mir unzugänglich.

3) Moustoxydes und Sathas schreiben dem Pachomios auch ein *ἐγκώμιον* und eine *ἀκολουθία* auf den Bischof Bessarion von Larissa zu. Indessen weist Katramis die Unwahrscheinlichkeit dieser Annahme nach, da Bessarion erst 1560 gestorben sei, während Pachomios schon 1553 starb. Es muss demnach ein anderer Pachomios der Verfasser sein. Die Akoluthie wurde 1705 in Bukarest und auch später herausgegeben.

Als Inedita sind nach dem Hellenomnimon zu nennen:

1) *Ὁμιλία λεχθεῖσα εἴς τινος τῶν ἀδελφῶν κηδείαν προτροπῇ τοῦ ἀββά.* 2) *Ὁμιλία εἴς τινα τῶν ῥητῶν τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου.* 3) *Κεφάλαιά τινα περὶ ἱερωσύνης.* 4) *Ἐρωτήματα μερικὰ μετά τινων σχολίων.* 5) *Κανόνες κατ᾽ ἦχον.* 6) *Ἑρμηνεία σύντομος εἰς τὴν καθ᾽ ἡμᾶς μουσικήν.* 7) *Κανὼν εἰς τοὺς ἁγίους Ἀθανάσιον καὶ Κύριλλον Ἀλεξανδρείας.* 8) *Κανὼν εἰς τὸν ἅγιον Παχώμιον, καὶ ἕτεροι πέντε εἰς ἑτέρους ἁγίους.* 9) *Εἰ ἐκ τοῦ θεοῦ θάνατος, καὶ πῶς εἰσῆλθε.* Vgl. auch Sathas S. 152. Die Angaben sind nach Mingarelli a. a. O. gemacht.

VII. *Σταύρωσις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

Unter diesem Titel nennt Legrand[a] I, S. 267 ein Werk, das „autore Marino Phaliero" in Venedig 1544 erschienen sein soll. Legrand kennt den Titel nur nach dem Katalog der Augsburger Bibliothek von Ehinger S. 129, der mir unzugänglich ist. Das Buch selbst findet sich nicht in Augsburg. Legrand lässt es zweifelhaft, ob nicht eine Verwechslung mit einer anderen Schrift des Dogen Marino Faliero vorliegt.

VIII. Nikolaos Malaxos.

Litteratur: Quellen über sein Leben: Das von Malaxos verfasste *Μαρτύριον τοῦ Ἰωάννου τοῦ Ἰωαννίτου* im *Νέον Μαρτυρολόγιον* Venedig 1799 (mir unzugänglich). Ebenfalls seine *Διήγησις περὶ τοῦ γεγονότος εἰς αὐτὸν παραδόξου θαύματος, ὑπὸ τοῦ ἁγίου ἐνδόξου καὶ πανευφήμου Ἀποστόλου καὶ Εὐαγγελιστοῦ, Ἰωάννου τοῦ θεολόγου κτλ κατὰ τὸ* 1552 *ἀπὸ Χριστοῦ*

ἐν τῇ νήσῳ Κρήτῃ. Abgedruckt hinter den *Λόγοι πανηγυρικοὶ ιδ' τοῦ Μακαρίου τοῦ Χρυσοκεφαλᾶ* in *Κοσμόπολις* d. h. wahrscheinlich Wien s. a., aber wahrscheinlich um 1800 (in meinem Besitz). Sawiras S. 487 f. Sathas 184. Beludos *'Ελλ. ὀρθ. ἀπ. ἐν Βενετίᾳ* 1872. Namentlich Katramis, *'Ανάλεκτα* S. 116 ff. M. J. Gedeon, *'Εκκλ. 'Αλ.* V, S. 88. Legrand[a] I, 277, 303, 305—307. II, 6, 144, 164.

Nikolaos Malaxos, der Bruder des unten zu nennenden Manuel Malaxos, der Sohn des Priesters Staurakis Malaxos, ist geboren in Nauplion im Anfang des 16. Jahrhunderts. Sein Lehrer war Antonios, Rhetor der grossen Kirche. Er wurde bald Protopapas seiner Vaterstadt. Als solcher erlebte er die Belagerung von Nauplion durch die Türken. Damals starben an der Pest in Nauplion sein Bruder Andronikos und seine Mutter. Auch er erkrankte schwer. Er verliess die Stadt 1539, als sie durch den Venetianer Frieden in türkische Hände kam. Dann hielt er sich in Venedig etwa 7 Jahre auf und wandte sich nach Kreta. Hier erlebte er 1552 das Wunder seiner Heilung durch den ihm im Traume erschienenen Apostel Johannes. Von 1553 bis 1573 war er Priester an St. Georg in Venedig. Sein Nachfolger wurde Gabriel Severos. Zuletzt lebte er in Zakynth als Priester an St. Johannis Baptistae und starb vor 1594.

Nikolaos Malaxos hat auf liturgischem und asketischem Gebiete mancherlei geschrieben, das ihn immerhin unter den wichtigeren Schriftstellern der Zeit erscheinen lässt. Hier nennen wir nur die Schriften auf dem erbaulichen Gebiet.

1) Die schon bei der Litteratur genannte Schrift über den Johannes von Janina, die mir unzugänglich ist.

2) *Περὶ τοῦ γεγονότος θαύματος ἐν τῇ Νήσῳ Χίῳ, ὑπὸ τῶν ἐνδόξων τοῦ Χριστοῦ μαρτύρων, Εὐστρατίου, Αὐξεντίου, Εὐγενίου Μαρδαρίου καὶ 'Ορέστου*. Abgedruckt in der *'Ακολουθία τῶν ὁσίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν Νικήτα 'Ιωάννου καὶ 'Ιωσήφ, τῶν Κτιτόρων τῆς ἐν Χίῳ — μονῆς, τῆς ἐπιλεγομένης, Νέας* von *Νικηφόρος Χῖος*, Venedig 1804, S. 113—117 (in meinem Besitz).

Der Anfang im Urtext, Schluss in vulgärer Sprache. Die Schrift erzählt von einer Vision des Priesters, der in dem Tempel der Heiligen bei dem genannten Kloster den Morgen-

gottesdienst wegen hohen Schneefalls allein verrichten musste. Die Heiligen erschienen und halfen dem Priester bei dem heiligen Dienste, allerdings in auffälliger Weise.

3) Die bei der Litteratur angegebene *διήγησις*. Den Inhalt bildet die Erzählung von der Belagerung Nauplions und den Erlebnissen des Verfassers dabei, der genaue Bericht von seiner wunderbaren Heilung und eine Apologie des christlichen Glaubens, der Wundermacht Gottes und seiner Heiligen.

4) *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Ἰωσὴφ τοῦ Ἡγιασμένου.* Herausgegeben in vulgärgriechischer Übersetzung des Makarios v. Korinth im *Νέον Λειμωνάριον*, das zuerst 1819 erschien. Ich besitze die Ausgabe von 1873. Dort steht die Schrift S. 486 ff. Dieser Joseph, der nicht weiter nach der Zeit bekannt ist, stammte aus Kreta.

5) *Βίος καὶ θαύματα τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν καὶ Ἰαματικοῦ Θεοδοσίου τοῦ νέου, γεννηθέντος κατὰ τὸ* 862 *ἔτος ἀπὸ Χριστοῦ.* Abgedruckt im *Νέον Ἐκλόγιον* 1803. S. 183 ff.

Man kann annehmen, dass Malaxos eine viel grössere Anzahl von derartigen Schriften verfasst hat. Auch mir steht nicht genug Litteratur zu Gebote, um hier abschliessende Angaben machen zu können. Sathas führt als Anekdota an: *Ἀκολουθίαι εἰς διαφόρους ἁγίους, ὅταν οὐκ ἔστι μηναῖον ψαλλόμενον εἰς τὴν τάξιν αὐτοῦ εἰς ἕνα ἢ εἰς πολλούς.* Ebenfalls wird eine *ἀκολουθία Μητροφάνους ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως* genannt. Mehrfach wird auch ein *κανὼν ἱκετήριος* auf die Eroberung von Nauplion erwähnt, den Legrand* I, S. 305 sehr gering wertet. Endlich verfasste Malaxos eine Reihe von *πεντηκοστάρια, στιχηρὰ ἰδιόμελα* und *στιχηρὰ προσόμοια*, die im Cod. Parisinus 319 enthalten sind, den Malaxos selbst geschrieben und dem Antonios Kallergis geschenkt hat. Manche derartige Stücke von Malaxos sind auch in die offiziellen Ritualbücher übergegangen. Sathas S. 185, Leo All. De lib. et Reb. eccl. Gr. Paris 1646 S. 229 f. Letzterer ist sehr entrüstet darüber, wie wir unten in der Einleitung zu der Liturgik sehen werden.

Anhangsweise bemerke ich hier, dass in dem genannten *Νέον Λειμωνάριον* eine Reihe von anonymen Akoluthien sich findet, auf Märtyrer aus dem 16. Jahrhundert. Es liegt die

Annahme nahe, dass manche davon auf Schriftsteller des 16. Jahrhunderts zurückgehen. Die griechische Kirche kann sich mit Stolz eine Märtyrerkirche nennen. Sie hat Recht daran gethan, das Andenken dieser von den Türken ermordeten Christen in die Zahl ihrer verehrungswürdigen Personen aufzunehmen.

IX. Alexios Rharturos.

Litteratur: Turcograecia S. 250. Sawiras S. 110 f. Bretos, *Νεοελληνικὴ Φιλολογία* I, S. 5. Sathas 229. Demetrak. *Π. Δ.* S. 36. Mein Artikel in den Th. Stud. u. Krit. 1898 S. 320. Legrand[a] I, 309, II, 356 ff.

Über die Person des *Ἀλέξιος Ῥαρτοῦρος* ist wenig bekannt. Nach dem Titel seines gleich zu nennenden Werkes war er Priester und Chartophylax in Corcyra. Er lebte um 1560. Eine Lobrede des Joannikios Markuras in dessen *Μετεωρολογικόν* von 1642 (Legrand[b] I, S. 427), die bei Legrand[a] II, 356 f. abgedruckt ist, hebt in ihrem panegyrischen Charakter die Begabung und die Tugenden des Rharturos mehr hervor, als die uns nötigeren Lebensumstände des Helden. Zwar wird erwähnt, dass Alexios einmal dem Papst einen Besuch gemacht habe, um ihn um Hilfe für die Corcyräer zu bitten. Der Papst hat auch geholfen. Wahrscheinlich handelte es sich um Bedrückung der griechischen Kirche.

Der Titel seines einzigen bekannten Werks lautet: *Διδαχαὶ Ἀλεξίου ἱερέως τοῦ Ῥαρτούρου καὶ χαρτοφύλακος Κερκύρας*, näher bei Legrand[a] I, S. 308, woselbst auch ein Bild des Verfassers. Das Buch ist empfohlen durch den Metropoliten von Paros und Naxos, Theonas, wie man bei Legrand nachsehen wolle. Martin Crusius hat das Buch auch gelesen (Turcograecia a. a. O.). Er nennt die Reden des Rharturos doctae et pulchrae. Eine Probe aus dem Werke gibt Bretos nach der Germanograecia des Crusius a. a. O. S. 5. In Deutschland ist mir kein Exemplar des Buchs bekannt. Es enthält übrigens 15 Fastenpredigten, deren Titel bei Legrand[a] I, 309 abgedruckt sind. Handschriftlich ist das Werk erhalten im Cod. Athous 576 (Lambros a. a. O. S. 47).

X. Albertos Marinos.

Litteratur: Legrand[a] II, S. 13 f.

Nach Legrand stammte Marinos aus Chios. Nach handschriftlichen Bemerkungen auf dem Athos war er *ἱερομόναχος* und *διδάσκαλος*.

Hier kommt er in Betracht als Verfasser von 6 Reden, die dem Anhang der ersten Ausgabe des unten zu nennenden Werkes des Studiten Damaskinos „Thesauros" angefügt sind. Die Titel der Reden sind bei Legrand[a] a. a. O. genannt. Schon in der folgenden Ausgabe des Thesauros von 1589, nicht erst in der von 1628, wie Legrand meint, sind die Reden des Marinos durch 7 *λόγοι* des Kartanos ersetzt, wie ich oben bemerkt habe. Handschriftlich finden sich Reden des Marinos nach Legrand a. a. O. in der Marciana, nämlich 28 an der Zahl. Auch in den Athosklöstern ist er vertreten. Vgl. Nr. 150, 1595, 2508, 2770, 3769, 3790 (Lambros a. a. O.). Mir steht die genannte Ausgabe des Thesauros nicht zu Gebote.

XI. Damaskinos Studites.

Litteratur: Fabr. Harl. Bibl. Graec. XI, S. 602. Sawiras S. 250 f. Philetas in seinem oben S. 120 angeführten Werke. Bretos *Ν. Φ.* S. 193. Sathas S. 152 f. Derselbe *Μεσ. βιβλ.* III, S. *ια'* f. M. J. Gedeon, *Ἐκκλ. Ἀλ.* III, S. 85 ff. und 649 ff. Legrand[a] II, 12 ff. Theol. Stud. u. Krit. 1898 S. 315 ff. und Herzog Realencyklop.[3] s. v. Damascenus. Seine Werke sind angegeben bei Sathas. Dreizehn Briefe von ihm, die aber nur persönlichen Inhalt haben, bei Gedeon a. a. O. 85 ff.

Sein Lebenslauf ist noch nicht sicher festgestellt. Es werden im 16. Jahrhundert drei Theologen mit dem Namen Damaskinos genannt, nämlich Damaskinos der Studit, Hypodiakonos, aus Thessalonich, der Verfasser des unten zu nennenden *Θησαυρός*. Damaskinos, Bischof von Lite und Rhendine. Er gilt als Verfasser einer *παραίνεσις* an Mönche und einer Erklärung des Dekalogs. Er ist auch bezeugt durch eine Unterschrift aus dem Jahre 1564 (Turcograecia S. 174[b]) und durch einen Brief an den damaligen Patriarchen. Der dritte Damaskinos ist

Metropolit von Naupaktos und Arta gewesen, gilt als Verfasser eines Wetterbuchs und war Schüler des Theophanes Eleabulkos, wie Hierotheos v. Monembasia in seinem bei der Kirchengeschichte unten zu nennenden Werke *Βιβλίον ἱστορικόν* aus dem Ende des 16. Jahrhunderts bezeugt. Nach der fast einstimmigen Tradition der Griechen sind die drei Männer zu identifizieren. Man nimmt an, dass der Hypodiakonos und Studit zum Bischof von Lite und Rhendine und dann zum Metropoliten von Naupaktos und Arta avanciert ist. Die Abendländer, namentlich Legrand, wenigstens Legrand[a] a. a. O. bestreiten dies, während Legrand[b] I, S. 444 sich zur Identifikation entschlossen zu haben scheint. Legrand[a] a. a. O. führt gegen die Identificierung an, es sei auffallend, dass die Ausgabe des Thesauros von 1570 den Damaskinos noch als *ὑποδιάκονος* anführe, wenn er bereits 1564 Bischof von Lite und Rhendine gewesen. Aber Legrand gibt zu, dass die Ausgabe des Thesauros von 1570 nur die erste bekannte Ausgabe ist. Gab es schon eine frühere Ausgabe, in der Damaskinos als *ὑποδιάκονος* bezeichnet war, so konnte der Titel in späteren Ausgaben bleiben, wenn auch der Verfasser bereits einen höheren Rang bekleidete. War es aber die editio princeps, so war dennoch möglich, dass der Bischof sich als *ὑποδιάκονος* bezeichnete, weil er die Reden als *ὑποδιάκονος* gehalten hatte. Für die Identifizierung nun führe ich Folgendes an. Es ist unwahrscheinlich, dass in dem geistesarmen 16. Jahrhundert drei theologische Schriftsteller mit dem Namen Damaskinos gelebt haben. In meinem oben genannten Aufsatze habe ich sodann nachgewiesen, dass handschriftlich die verschiedenen Werke des „Damaskinos“ allen dreien durch einander zugeschrieben werden. Stephan Gerlach bemerkt weiter in seinem Tagebuch (S. 60) aus dem Jahre 1574: „Sonsten wird vor allen andern der Bischof von Damasco von Rendinit wegen seiner sonderbaren Bescheidenheit, Mässigkeit und andern Tugenden gerühmet. Der ist des Patriarchen, als er verwichenen 73. Jahres den 19. Weinmonat in Peloponnesum zog und im Heumonat dieses Jahres wiederkam, Stellverwalter (vicarius) gewesen und nun Bischof zu Naupakt in Achaia und Ertzbischof in ganz Natolia.“ Hier ist ohne Frage von Damaskinos die Rede. Denn das unver-

ständliche „von Damasco“ kann nur eine verkehrte Verdeutschung von Damascenus sein. Durch diese Stelle ist aber sicher gestellt, dass der Bischof Damascenus von Lite und Rhendine zum Metropoliten von Naupaktus aufgerückt ist. Die unten zu nennende *Μερικὴ διάγνωσις* des Damaskinos aber hat nicht allein nach dem Druck von 1643, sondern wie man nach Legrand[b] I, S. 444 annehmen muss, auch handschriftlich den Anfang: *Δαμασκηνοῦ ἀρχιερέως τοῦ στουδίτου συνάθροισις* etc. Hier ist also der Studit Damaskinos mit dem *ἀρχιερεύς* identifiziert. Ich will auch noch darauf hinweisen, dass bei den *στίχοι ἡροελέγιοι*, die sich bereits in der Ausgabe des Thesauros von 1570 nach den Reden finden, bemerkt ist, dass sie ein „*ποίημα δαμασκηνοῦ ἁ, τοῦ στουδίτου*“ sein. So ist zu lesen in meiner Ausgabe von 1589. Was könnte das *ἁ* anders sein als eine Abkürzung für *ἀρχιερέως*? Ich halte es demnach für erwiesen, dass es für uns nur einen Damaskinos geben kann. Dieser stammte aus Thessalonich, trat in das Studitenkloster ein und wurde Bischof von Lite und Rhendine, hernach Metropolit von Naupaktos und Arta. Er nahm am Hofe des Jeremias eine bedeutende Stellung ein, wie er ihn denn bei Abwesenheit in den Patriarchatsgeschäften vertreten hat. Mit dem Michael Kantakuzenos stand er auch in Beziehung, Ihm hat er seinen Physiologus gewidmet (Legrand[b] I, S 443).

1) Das bedeutendste Werk des Damaskinos, das bedeutendste auch der kirchlichen Volkslitteratur im 16. Jahrhundert überhaupt ist der schon vielfach genannte Thesauros. Das Buch führt den Titel: *Βιβλίον ὀνομαζόμενον θησαυρός, ὅπερ συνεγράψατο ὁ ἐν Μοναχοῖς Δαμασκηνὸς ὁ ὑποδιάκονος καὶ στουδίτης, ὁ θεσσαλονικεύς.* Die erste bekannte Ausgabe des Buchs stammt aus dem Jahre 1570. Es hat bis in unsere Tage mehr als 12 Auflagen erlebt, von denen ich mehrere in den Stud. u. Krit. a. a. O. genannt habe. Wie Crusius berichtet (Turcograecia S. 53) wurde es in den Dorfkirchen der Griechen zum Vorlesen benutzt. Es hat die kirchliche Volkslitteratur eigentlich erst fest begründet. In der Ausgabe von 1570 sind enthalten 36 Reden des Damaskinos, 6 von Albertos Marinos, wie ich oben ausgeführt. Zwischen den Abteilungen stehen Verse des Damaskinos auf die Himmelfahrt Mariae. Die Auflage von

1589, die ich besitze und in der Byz. Zeitschr. II, S. 358 beschrieben habe, hat den Inhalt insofern geändert, als statt der Reden des Marinos 7 Reden von Joannikios Kartanos eingeschoben sind. Sie haben den Titel: *Περὶ ἀγάπης, πειρασμοῦ, φιλαργυρίας, ἐλεημοσύνης, φθόνου, μετανοίας, ἐξομολογήσεως.* Den Schluss macht die Erklärung des Vaterunsers von Kartanos. Dieser Inhalt des Buchs ist in die späteren Auflagen des Buchs übergegangen, so viel ich weiss. Das Buch wird noch jetzt in Venedig gedruckt. Von den 36 Reden des Damaskinos sind 12 über hagiographische Stoffe gehalten, wie ich im einzelnen in den Studien und Kritiken nachgewiesen, die übrigen sind bis auf Eine Predigten über die Sonn- und Festtagsperikopen. Auch diese sind nicht alle selbständig. Damaskinos lehnt sich im Inhalt vielfach an die Väter der Kirche an. Übrigens sind sie formell selbständig gearbeitet. Sie sind alle ziemlich nach demselben rhetorischen Schema gestaltet. Sie beginnen mit einem Proömium, schliessen eine *προκατάστασις* an, dann die *ὑπόθεσις* oder *διήγησις*, die bei den Predigten über die Perikopen in eine Paraphrase des Textes übergeht. Aus dem Texte werden sodann eine Reihe von *ζητήματα* entwickelt. Der *ἐπίλογος συμβουλευτικὸς* ist nach alter Überlieferung ethisch gehalten. Die hagiographischen Reden sind einfacher konstruiert. Besonders hervorzuheben ist der Zweck des Buchs. Wie Kartanos in seinem *ἄνθος* dem Volke die heilige Schrift nahe zu bringen suchte, so sagt das auch deutlich Damaskinos in seinem bei Legrand abgedruckten Vorwort. Theologie will er nicht treiben, das sagt er an mehreren Stellen des Thesauros. Dennoch kommt Theologie nach unseren Vorstellungen vielfach in seinen Predigten vor. Er ist aber durchaus orthodox und zeigt keine römischen Anwandlungen. Die bekannten negativen Bestimmungen über das Wesen Gottes, die korrekte Trinitätslehre, das Drängen auf das *αὐτεξούσιον*, die unbestimmte Erlösungslehre der griechischen Väter, von einer Art Satisfaktionslehre bis zum Satz von der Erlösung vom Teufel, alles findet sich bei Damaskinos. Die Kirche ist die Heilsvermittlerin durch Kultus und Sakramente. Der Sakramente sind 7, die Busse wird unter dem Mönchtum zusammengefasst. Der Marienkultus tritt stark hervor. Die Eschatologie ist

ausgebildet. Die Ethik des Thesauros ist die des Vulgärkatholizismus. Drei Gedanken herrschen da namentlich. Die Ideen der Vergeltung, vom Gehorsam gegen die Kirche und von der Askese. Fasten, Almosengeben, Ehelosigkeit werden hoch geschätzt.

2) Gedruckt ist von Damaskinos auch noch ein *λόγος πεζῇ τῇ φράσει εἰς τὸν δεκάλογον τοῦ Μωυσέως*. Nach Sathas wurde der *λόγος* mit den „*μαργαρίταις*“ in Venedig 1630 herausgegeben. Bei Legrand[b] findet sich an der zutreffenden Stelle kein Werk mit diesem Namen genannt. Katramis erwähnt a. a. O. S. 359 „*τοὺς μαργαρίτας τοῦ Χρυσοστόμου*“, die 1764 gedruckt seien. Bei der leider so mangelhaften Bezeichnung des Buchs bin ich nicht zur Klarheit über dasselbe gekommen.

3) Sathas schreibt dem Damaskinos auch die Erklärung des Vaterunsers zu, die hinter dem Thesauros steht. Diese gehört aber dem Joannikios Kartanos an.

4) Erwähnen will ich hier, dass Damaskinos auch den Physiologos bearbeitet hat. Seine Bearbeitung ist auch gedruckt und zwar unter dem Titel *Μερικὴ διάγνωσις ἐκ τῶν παλαιῶν φιλοσόφων περὶ φύσεων καὶ ἰδιωμάτων τινῶν ζώων* etc. *αχμγ'*. Ein Exemplar in der Göttinger Universitätsbibliothek mit dem Zeichen Zool. 224. Nach Legrand[b] I, 442 ist das Buch auch als Anhang zum Heirmologion von 1643 erschienen. Damaskinos hat aber jegliche erbauliche Nutzanwendung weggelassen. Er hat es betrachtet als ein Schulbuch für Zoologie, daher auch die Dedikation an Michael Kantakuzenos und dessen Söhne.

XII. Gabriel Severos.

Litteratur oben S. 78.

Von ihm nennt Demetrakopulos *Π. Δ.* S. 33 einen *λόγος περὶ ἱερωσύνης*.

XIII. Meletios Pegas.

Litteratur oben S. 53.

Von ihm existiert handschriftlich eine Sammlung von Pre-

digten, die in Konstantinopel gehalten sind. Die Sammlung führt den Titel *Εὐαγγελικῆς διδασκαλίας περίοδος*. Eine Pariser Handschrift erwähnt Fabr. Harl. Bibl. Gr. XI, S. 476. Eine Konstantinopler Handschrift ist genannt bei Chamadopulos *Ἐκκ. Ἀλ.* II. S. 792, leider ohne genauere Bezeichnung. Die Predigten wären es wert, herausgegeben zu werden.

XIV. Dionysios Rhetor.

Litteratur: Katramis, *Ἀνάλεκτα κτλ.* S. 358. Sawiras S. 274.

Über diesen Mann ist sehr wenig bekannt. Katramis stellt ihn ins 18. Jahrhundert. Er mag einen anderen meinen. Sawiras setzt ihn in das Ende des 16. Jahrhunderts und lässt ihn auf dem Athos leben. Ich stimme dem letzteren zu auf Grund handschriftlicher Zeugnisse. Der Cod. 1169 Athous sagt von ihm nämlich: „*τοῦ ἀσκήσαντος ἐν τῇ σκήτῃ τῆς Λαύρας, κοιμηθέντος δὲ ἐν ἔτει ζρ'* = 1592." Er wird auch sonst „der Studit" genannt. Die Skiti, in der er lebte, war die der heiligen Anna.

Ihm werden folgende Schriften durch die Handschriften beigelegt.

1) *κατήχησις περὶ τῆς μελλούσης κρίσεως συναθροισθεῖσα.* Codd. 101. 3263.

2) Eine vulgärgriechische Übersetzung des *λόγος τοῦ ἀββᾶ Ἰσαὰκ πρὸς μοναχοὺς ἀρχαρίους*. Codd. 101. 2886. 3263. 3825.

3) *Ἱστορίαι*, ohne nähere Bezeichnung. Codd. 101. 1595. 1169.

4) *Διδαχὴ ἁπλουστάτη καὶ σύντομος πρὸς τοὺς εὐσεβεῖς χριστιανούς*. Codd. 101.

5) Eine *Συναγωγὴ* von Väterworten. Codd. 103. 104.

Von diesen Schriften sind nur gedruckt die *ἱστορίαι* und zwar, wie Katramis angiebt, zusammen mit den *μαργαρῖται* des Chrysostomos, ein Buch, das ich, wie schon oben S. 132 gesagt, nicht kenne.

XV. Hierotheos von Monembasia.

Litteratur unten bei der Kirchengeschichte.

Ihm wird handschriftlich nach dem Cod. Athous 2128 eine

Schrift zugeschrieben, die den Titel führt: *Συναγωγὴ ἐν πεζῇ φράσει περὶ τῆς ἀμωμήτου πίστεως τῶν χριστιανῶν.*

XVI. Maximos Peloponnesios.

Litteratur oben S. 103.

1) Sein bedeutendstes Erbauungsbuch ist das *κυριακοδρόμιον*, d. h. „*Ὁμιλίαι εἰς τὰς κυριακὰς τῶν Εὐαγγελίων τοῦ ἐνιαυτοῦ*“. Das Buch ist auf dem Athos handschriftlich stark vertreten. Die umfassendsten Codices scheinen zu sein 3237. 3263 und 1194. Der letztere enthält auch ein Vorwort des Maximos, sodann eine *ἔκθεσις* des Mönchs Sophronios Hellanikos. Aus dem Vorwort druckt Katramis nach einem anderen Codex eine Stelle ab, in der Maximos sagt, er wolle mit seinem Werke nichts Neues oder Grosses. Er wolle das arme Volk trösten. Im Inhalt folge er nur den älteren Theologen und seinem grossen Lehrer Meletios Pegas.

2) Nach Demetrios, Prokopios (Fabr. Harl. XI, S. 522) sammelte er auch aus dem A. T. eine Reihe von messianischen Weissagungen.

3) Er übersetzte den *λόγος περὶ παρθενίας* des Basilios ins Vulgäre (Demetrak. *Π. Δ.* S. 35) und nach Sathas (S. 224) die asketischen Reden des Basilios überhaupt. Diese sollen mit den Katechesen des Theodoros Studites gedruckt sein. Mir unbekannt.

4) Nach Demetrakopulos a. a. O. übersetzte Maximos auch den Psalter in die gemeine Sprache.

XVII. Maximos Margunios.

Litteratur oben S. 69.

1) David Hoeschel gab 1592 einige religiöse Gedichte des Margunios heraus, unter dem Titel: Maximi Margunii, episcopi Cytherensis poëmata aliquot sacra. Lugduni Batavorum 8°. Exemplare dieses Drucks sind in der Münch. Hof- und Staats-Bibliothek und in der zu Hannover zu finden. Es sind im ganzen 12 Gedichte, deren Titel bei Legrand[a] II, S. 83 aufgeführt werden. Eines derselben, das an Kyrillos Lukaris gerichtet ist, bringt

Legrand zum Abdruck. Der Inhalt der Gedichte ist nicht von Belang. Die archaïsierende Sprache, der geschraubte Ausdruck kennzeichnen die Gedichte mehr als gelehrte Spielerei. Gesänge, die ein frommes Gemüt zu eigner und fremder Erbauung aus der Tiefe der Empfindung diehtet, sind es nicht.

2) Ungleich bedeutender für die griechische Kirche sind geworden die *Βίοι ἁγίων*, die Margunios übersetzt und herausgegeben hat. Die erste Ausgabe derselben geschah 1603 in Venedig unter dem Titel: *Βίοι ἁγίων ἐκ τῆς ἑλληνικῆς γλώττης ἤτοι ἐκ τῶν συναξαρίων μεταφρασθέντες. Παρὰ Μαξίμου Ταπεινοῦ ἐπισκόπου Κυθήρων εἰς κοινὴν ὠφέλειαν.* Con privilegio. *Ἐνετίῃσιν, παρὰ Ἀντωνίῳ τῷ Πινέλλω. αχγ'.* Einzig bekanntes Exemplar der Ausgabe in München V. S. S. 123 [d] 4°. Bretos nennt eine Ausgabe *Ν. Φ.* S. 14 von 1601. Legrand [a] vermutet dabei einen Irrtum. Er selbst kennt als erste Ausgabe die von 1607, die Legrand [b] I, 49 beschrieben ist. Auch Gedeon *Ἐ. Ἀλ.* V, S. 67—68 und anderwärts kennt nur diese Ausgabe als die erste. Ob Bretos wirklich ein Exemplar einer Ausgabe von 1601 vor Augen gehabt, bezweifle ich nach dem abweichenden Titel, den er gibt. Ich vermute, dass er dieselbe Ausgabe meint, die ich kenne. Sein Irrtum in der Jahreszahl lässt sich erklären, wenn man sieht, wie das Vorwort des Margunios schon vom Jahre 1600 stammt; das des Pinelli datiert in meiner Ausgabe erst von 1602. Diese Vorreden sind auch von Legrand abgedruckt. Das Buch ist später häufig herausgegeben, nämlich nach Legrand 1607, 1621, 1630, 1648, 1656, 1685 zweimal, 1691. Sawiras und Fabr. Harl. VII, S. 442 nennen dazu noch die Ausgabe von 1637. Nach dem letzteren B. X, S. 131 wurde das Buch von Seraphim Pisidiota *͵αψπγ'* auch ins Türkische übersetzt und herausgegeben.

Nach Bretos a. a. O. ist das Werk, das Margunios übersetzt hat, von Nikephoros Kallistu verfasst.

Wie dem auch sei, es ist als Erbauungsbuch gedacht. Margunios ermahnt in der Vorrede (Legrand [b] I, S. 50) zuerst zum Studium der hellenischen Sprache, da man nur durch sie die heiligen Schriften kennen lernen könne, welche letzteren zur Liebe Gottes führen. Da diese Sprache aber wenig bekannt

sei, und wir nach Pauli Wort sowohl den σοφοῖς als den ἀσόφοις Schuldner seien, so habe er das Buch in die Volkssprache übersetzt. Er bittet den Leser, bei dem Bericht der Wunder νὰ αἰχμαλωτίζωσιν τὸν λογισμόν των εἰς τὴν ὑπακοὴν τῆς πίστεως. Wenn Gott will, νικᾶται ἡ τάξις τῆς φύσεως. Das Buch enthält nun kurze Synaxarien für das ganze Kirchenjahr vom ersten September an. Es gibt den Grundstock, den auch Nikodemos Hagiorites in seinem grossen Synaxaristen von 1819 bewahrt hat. Die Quellen der Synaxarien werden selten angegeben. Doch heisst es z. B. am Thomastage (6. Oktober): Ἐκ τῶν περιόδων, am Demetriostage (26. Oktober): Ἐκ τοῦ μεταφραστοῦ. Zum 30. November, dem Andreastage wird ein ganzes ὑπόμνημα eingeschoben.

Das Buch ist im 17. Jahrhundert nach der Zahl der Auflagen viel gelesen. Im 18. Jahrhundert ist sein Gebrauch zurückgegangen. Nikodemos urteilt a. a. O. Ausgabe von 1868 S. ιη′ von ihm, dass manche es nicht gern läsen, denn die Sprache sei ihnen zu gewöhnlich und schwerer verständlich als das Altgriechisch der Menäen, welche letztere sie darum lieber läsen. Ausserdem sei das Buch sehr selten. Er kennt nur 2 Ausgaben.

3) Es sind auch Predigten des Margunios herausgegeben, deren ich leider nicht habe habhaft werden können. Legrand[b] I, S. 234 berichtet, dass sieben Predigten für die 6 Fastensonntage und Karfreitag sich fänden als Anhang zu der Schrift des Kyrillos Lukaris: σύντομος πραγματεία κατὰ Ἰουδαίων, die von Nikodemos Metaxas im Jahre 1627 in Konstantinopel herausgegeben wurde. Bei der Bedeutung des Margunios wären diese Predigten wohl der Beachtung wert.

Ich kann diesen Abschnitt nicht schliessen, ohne zu bemerken, dass ganz ohne Frage auf dem Gebiet der Erbauungslitteratur namentlich auch im 16. Jahrhundert bei weitem mehr geschrieben ist, als was ich namhaft gemacht habe. Aber um das Verborgene ans Licht zu schaffen, müsste das handschriftliche Material erst geprüft werden, wozu mir nicht allein die Gelegenheit, sondern auch die nötige Zeit fehlt. Möge das Wenige, das ich genannt habe, andere, denen das Material zu Gebote steht, namentlich griechische Gelehrte bewegen, hand-

schriftliche Studien für das Gebiet der Erbauungslitteratur zu machen, und dieselben an einer auch dem Abendland zugänglichen Stelle zu veröffentlichen. Gerade die Erbauungslitteratur ist für die Kenntnis der griechischen Kirche am wichtigsten und auch das bei weitem Interessanteste, denn hier kommt man wenigstens etwas aus den beängstigenden Schranken der Schuldogmatik heraus.

Drittes Kapitel.

Die liturgische Litteratur.

Da die griechische Kirche mehr als eine andere Kultuskirche ist, kann man leicht begreifen, dass dieselbe sich im 16. Jahrhundert bald des Buchdrucks bediente, um den Priestern und Laien die zum Abhalten des Dienstes und zur lebendigen Teilnahme an dem gottesdienstlichen Leben notwendigen Bücher auf bequeme und billige Weise zu verschaffen. Eine Reihe von mehr oder minder tüchtigen Theologen hat sich an diese Arbeit gemacht. Die besten Buchdrucker in Venedig und Rom liessen sich bereit finden, die Werke zu drucken, da sie gewiss manchen Gewinn dabei hatten.

Ob die so zu Stande gekommenen Ausgaben der alten liturgischen Werke kritischen Ansprüchen genügen, ist eine andere Frage. Nur selten wird bezeugt, wie die Herausgeber sich zu dem handschriftlichen Material gestellt haben. Herakles Girlandis sagt z. B. in dem Vorwort des von ihm herausgegebenen Triodion von 1551 (Legrand[a] II, S. 162) von seiner Thätigkeit, *ὃς πλείοσιν ἀντιγράφοις χρησάμενος, κἂν τούτοις οὐ σμικρ᾽ ἄττα σφάλματα πανταχοῦ εὑρηκὼς, ταῦτα μὲν ἅπαντα φιλοπονήσας καὶ διασκεψάμενος δι᾽ ἀκριβεστάτης σπουδῆς ἐπηνώρθωσεν.* Nikander Nukios lässt sich über seine Thätigkeit bei der Herausgabe des Typikon von 1545 so vernehmen (Legrand[a] I, 269): *Ἡμεῖς γὰρ πολλὰ πονήσαντες καὶ διὰ πολλῶν ἄλλων ἀντιγράφων συγκρούσαντες διωρθώσαμεν.* Im günstig-

sten Falle, so dürfen wir danach wohl annehmen, bemühten sich die Herausgeber mehrere Handschriften zu vergleichen. Danach stellten sie den überlieferten Text zusammen, so gut es ihre Bildung erlaubte.

Eine weitere Frage ist die, wie weit die Herausgeber auch neuere Stücke in die liturgischen Bücher, namentlich in die poetischen und hagiographischen aufgenommen haben. Ich bemerke hier nur, dass Leo Allatius De libris et reb. eccl. Graec. Paris 1646 S. 229 f. lebhaft sich darüber beklagt, dass einige der neueren Herausgeber der Ritualbücher Eigenes dem überlieferten Texte beifügten. Als Beispiel führt er dabei die Ausgabe des Pentekostarion von 1579 (Legrand[a] II, 29) an, dem Gregorios Malaxos eigene Zusätze einverleibt habe. Doch kann ich hier nur andeutend verfahren, die Frage kann genauer nur durch die eingehendsten Spezialforschungen gelöst werden.

Leicht zu erkennen ist ebenfalls, dass die Ausgaben der liturgischen Bücher, die nacheinander erschienen sind, auch unter sich abweichen. Genaueres darüber muss ebenfalls besonderen Untersuchungen vorbehalten werden.

Was die Litteratur über dies Gebiet im allgemeinen belangt, so bezieht sich dieselbe zum überwiegenden Teile auf die Handschriften der liturgischen Werke. Ich kann mich daher damit begnügen, auf das reiche Litteraturverzeichnis bei Krumbacher[2] S. 659 f. hinzuweisen.

Was ich hier zu geben gedenke, sind die kurzen Biographien derjenigen Theologen, die sich an der Herausgabe der Bücher beteiligt haben. Diese Angaben konnten um so kürzer sein, je weniger die Person des Herausgebers, ihre geistige Entwicklung und ihre sonstigen Verhältnisse bei ihrer häufig nur mechanischen Thätigkeit in Betracht kommt. Es handelt sich nur um historische Feststellungen. Ich habe mich darum auch wesentlich auf meine Hauptquelle hier, Legrand, berufen. Sodann stelle ich von jedem liturgischen Buch die Ausgaben zusammen in historischer Reihenfolge, so weit die Ausgaben mir bekannt geworden sind. Ich verdanke hier fast alles den ausgezeichneten Vorarbeiten von Legrand, dem nur weniges entgangen ist. Den Inhalt der Bücher gebe ich nur

in den Fällen an, wo es sich um sehr seltene und bedeutungsvolle Ausgaben handelt.

Die Herausgeber der Ritualbücher sind folgende Männer.

1) Zacharias Kallergis oder Kalliergis. Sathas 120. Gute Biographie bei Legrand[a] I, S. CXXV ff. Er stammte aus Rethymne auf Kreta und aus vornehmer Familie. Bekannt als Drucker, Herausgeber und Kalligraph. Er starb wahrscheinlich 1530 in Rom, nachdem er noch 1523 in Venedig gewesen. Er gab heraus die *ἐξαψάλματα* von 1509 und das Horologion aus demselben Jahre.

2) Janos Laskaris. Über ihn haben wir bereits oben S. 37 gehandelt. Er gab heraus den Oktoechos von 1520. Eine Erklärung der Liturgie soll handschriftlich von ihm existieren. Sathas 119.

3) Demetrios Zenos oder Zenon. Legrand[a] I, 202, 179. Katramis, Analecta S. 255. Er stammte aus Zante und lebte, einer der heimatlosen Griechen des 16. Jahrhunderts, als Drucker, Übersetzer, Kalligraph und Lehrer in Italien. Er blühte in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Das Horologion von 1524 und das Triodion von 1538 sind von ihm herausgegeben.

4) Herakles Geraldis oder Girlandis. Legrand[a] I, 173. II, 162. Er war Korrektor in Venedig 1522 und 1551. Von ihm stammt die Ausgabe der Parakletike von 1522 und das Triodion von 1522 und 1551.

5) Demetrios Dukas. Sathas 227. Legrand[a] I, 194. Aus Kreta stammend, Korrektor und Herausgeber in Venedig, Professor in Rom und Alkala. Bekannt als Mitarbeiter an der Complutensischen Polyglotte. Er gab die Liturgien von von 1526 heraus.

6) Nikolaos Sophianos. Ausführliche Biographie bei Legrand[a] I, S. CLXXXVII ff. Sathas 141. Geboren im Anfang des 16. Jahrhunderts von vornehmer Familie in Corfu, 1530 in Venedig, vielseitiger Gelehrter, der sich hoher Protektion erfreute. Für uns ist er auch darum interessant, weil er mit einem Kreise anderer gebildeter Griechen in Venedig den Plan fasste und auch teilweise ausführte, die klassischen Werke des alten Hellas in der Vulgärsprache dem

Volke zugänglich zu machen. Er gab heraus das Horologion von 1546 und das Euchologion von 1545.

7) Basilios Valeris oder Varelis (*Βαλέρις* oder *Βαρέλις*). Legrand I[a], 273. Er stammte aus Corfu, war 1534 Priester an St. Georg in Venedig, auch Kalligraph. Er gab heraus das Horologion von 1546, das Pentekostarion von 1552 und die Menäen des Juli und Oktober von 1551.

8) Zacharias Skordylios. Über ihn haben wir bereits oben S. 85 berichtet. Das Horologion von 1563 ist von ihm herausgegeben.

9) Johannes Nathanael. Legrand II[a], 204. Priester an Sanct Georg in Venedig, *οἰκονόμος* und *ἐπίτροπος* des Patriarchen Jeremias II., auch im Verkehr mit Gabriel Severos. Er edierte das Horologion von 1574 und schrieb eine vulgärgriechische Erklärung der Liturgie, die in demselben Jahre in Venedig erschien. Legrand[a] II, 201. Dieses Werk wird in den Acten der Synode von Jerusalem von 1672 (Kimmel, Monumenta fidei ecclesiae orientalis I, S. 336) als Autorität für die griechische Lehre angeführt. Von ihm stammt auch das Menäon des Mai von 1569.

10) Gregorios Malaxos, ein Verwandter des Nikolaos Malaxos, den wir oben S. 124 genannt haben. Er beschäftigte sich als Korrektor in Venedig. Er gab heraus das Horologion von 1581 und 1584, die Menäen des März, April, Mai, Juni, Juli, August von 1558, Oktober und November 1581.

11) Nikolaos Malaxos. Über ihn siehe S. 124. Er gab heraus die Menäen von Februar 1548, 1551, die Paraklетike von 1559, das Heirmologion von 1568. Dazu schrieb er eine Abhandlung über die Art, wie in der Kirche gesegnet werden soll, mit dem Titel: *Περὶ τῆς σημασίας τῶν ἑνουμένων δακτύλων τῆς χειρὸς τοῦ ἱερέως, ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτὸν τὸν χριστώνυμον λαόν.* Ich kenne den Abdruck der Schrift in dem *Ἁγιασματάριον, ἤγουν ἐκλογὴ ἐκ τοῦ μεγάλου εὐχολογίου* von 1792 S. 136—37, das ich besitze. Nach Sawiras S. 488 wurde das Schriftchen schon 1753 mit dem Heirmologion herausgegeben. Ausserdem schrieb er nach Sawiras a. a. O. eine Schrift, die den Titel führt: *Ἑρμηνεία τοῦ τερερέ, καὶ ἀπόδειξις ὅτι καλῶς καὶ εὐλόγως παρὰ τοῖς Γραικοῖς ᾄδεται ἐν τῇ ἁγίᾳ τοῦ θεοῦ καθολικῇ*

καὶ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ. Sawiras besass dieses Werk in einer vulgärgriechischen Übersetzung von Emmanuel Dekarchos aus Kreta. *Τερερέ* bezeichnet, so viel ich weiss, das Tremulieren im griechischen Kirchengesang.

12) Symeon Beribelis. Legrand[a] II, 3. 4. Er war Mönch, stammte aus Cypern und lebte als Korrektor in Venedig um 1565. Er gab den Oktoechos von 1565 heraus, das Triodion aus dem gleichen Jahre.

13) Nikephoros aus Trikka in Thessalien. Legrand[a] II, 27. 209. Er war Epitrop des Patriarchen Jeremias II. und Korrektor in Venedig. Er gab den Octoechos von 1578 heraus und das Euchologion aus dem gleichen Jahre.

14) Theophanes Logaras. Legr. II[a], 24. Er war Mönch, stammte aus Cypern und war Korrektor in Venedig um 1580. Er gab heraus den Oktoechos von 1579, die Liturgie von 1578, das Typikon von 1577.

15) Johannes Bonafeus. Legrand[a] II, S. 210. Katramis, Analecta S. 288. Geboren in Zante, studierte er in Padua, unterhandelte im Auftrage des Papstes Gregor XIII. mit Jeremias II. über die Annahme des neuen Kalenders. Er edierte das Menäon vom September 1581.

16) Georgios Blastos, mit dem Beinamen Punialettos. Legrand[a] II, 146. Er stammte aus Rhethymne auf Kreta und war Priester an St. Georg in Venedig um 1579. Er gab heraus die Menäen des Mai 1588, Juni, Juli, August 1591, September, Oktober 1592, Dezember 1595, Januar 1595—1596, Februar 1596.

17) Emmanuel Glynzounios. Legrand[a] II, 122, 384—385. Sathas 204. Er stammte aus Chios, war ein mässiger Gelehrter aber fleissiger Herausgeber, befreundet mit Gabriel Severos und Maximos Margunios. Er ist der Herausgeber der Menäen vom September und Oktober 1595, November 1596 und der Anagnostika 1595—1596.

Das sind die Herausgeber der liturgischen Werke im 16. Jahrhundert. Die meisten Ausgaben tragen den Namen des Herausgebers nicht. Es sind wohl Nachdrucke.

Ich lasse nun die Ausgaben der einzelnen Werke folgen.

1. Ἐξεψάλματα.

Weder aus früherer noch aus späterer Zeit überhaupt ist Legrand oder mir ein gleiches oder ähnliches Werk bekannt. Das einzig bekannte Exemplar der vorliegenden Ausgabe liegt in der Münchener Hof- und Staatsbibliothek mit der Bezeichnung P. Gr. 4. Eine genaue Beschreibung gibt Legrand[a] I, S. 94. Ich vermute, dass wir es hier mit einem Unterrichtsbuche in erster Linie zu thun haben. Denn der Inhalt des Werkes ist dieser: Das Buch enthält 1) *τὴν ἀλφάβητον.* 2) *τὸ παναγία τρίας.* 3) *τὸ πάτερ ἡμῶν* 4. *τὴν εὐλογίαν τῆς τραπέζης πρὸ τοῦ γεύσασθαι.* Das Tischgebet lautet: *Χριστὲ ὁ θεός, εὐλόγησον τὴν βρῶσιν καὶ τὴν πόσιν τῶν δούλων σου, ὅτι ἅγιος εἶ πάντοτε, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.* 5) *τὴν μετὰ τὸ γεύσασθαι εὐχαριστίαν.* Dieses lautet: *Εὐλογητὸς ὁ θεὸς, ὁ ἐλεῶν καὶ τρέφων ἡμᾶς ἐκ τῶν αὐτοῦ πλουσίων δωρεῶν, τῇ αὐτοῦ χάριτι καὶ φιλανθρωπίᾳ, πάντοτε, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.* 6) *τὰ ἐν τῷ ἑσπερινῷ ᾀδόμενα καὶ ἀναγινωσκόμενα.* 7) *τὰ ἐν τῇ θείᾳ λειτουργίᾳ.* 8) *τὰ ἐν τῷ μικρῷ ἀποδείπνῳ.* 9) *τὸ μεγαλύνει ἡ ψυχή μου.* 10) *τὸ ἐλέησόν με ὁ θεὸς κατὰ τὸ μέγα ἔλεός σου.* 11) *Τὸ ὁ κατοικῶν ἐν βοηθείᾳ τοῦ ὑψίστου.*

2. Ὡρολόγιον.

1) Ausgabe von 1509. Gedruckt in Venedig. Legrand[a] I, S. 96. Das von mir benutzte Exemplar liegt in Göttingen mit der Bezeichnung Hist. Eccl. Rit. 37[a]. Legrand kennt nur ein anderes Exemplar. Die Vorrede des Herausgebers Zacharias Kalliergis (Legrand a. a. O.) lässt die Ausgabe als die editio princeps erkennen. Der Wichtigkeit wegen gebe ich den Inhalt.

Ὡρολόγιον σὺν θεῷ περιέχον τὰ κάτωθεν γεγραμμένα, ἤγουν:
Τὴν μετὰ τὸ ἐγερθῆναί σε, εὐχαριστήριον εὐχήν.
Τὸ καθ' ἡμέραν μεσονυκτικόν.
Τὸ τοῦ σαββάτου μεσονυκτικόν.
Τὴν ἀκολουθίαν τοῦ ὄρθρου.
Τοὺς κατ' ἦχον τριαδικοὺς ὕμνους.

Τὰς ἐννέα ᾠδάς.

Τὰ κατ' ἦχον φωταγωγικά.

Τὴν πρώτην, τρίτην καὶ ἕκτην ὥραν σὺν τοῖς μεσωρίοις αὐτῶν.

Τὰ τυπικὰ μετὰ τῆς προσηκούσης αὐτῶν ἑρμηνείας.

Τὴν ἀκολουθίαν τῆς ὑψώσεως τῆς παναγίας καὶ διατί γέγονε.

Τὴν ἐννάτην ὥραν μετὰ τοῦ μεσωρίου αὐτῆς.

Τὴν ἀκολουθίαν τοῦ ἑσπερινοῦ.

Τὴν μετὰ τὸν ἑσπερινὸν εὐλογίαν τῆς τραπέζης καὶ πῶς δεῖ ποιεῖν.

Τὴν ἀκολουθίαν τῶν ἀποδείπνων.

Τὸ μηνολόγιον τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ πλουσιώτατον.

Τὰ ἐν ταῖς κυριακαῖς ψαλλόμενα μετὰ τὸν ἄμωμον ἀναστάσιμα τροπάρια.

Τὰ εἰς τοὺς κεκοιμημένους ψαλλόμενα νεκρώσιμα τροπάρια.

Τὰ τῶν ὀκτὼ ἤχων ἀπολυτίκια σὺν τοῖς θεοτοκίοις καὶ ταῖς ὑπακοαῖς αὐτῶν. Diese Nummer geht in dem Buche selbst den beiden vorigen voraus.

Τὴν ἀκολουθίαν τοῦ εἰς τὴν ὑπεραγίαν θεοτόκον ἀκαθίστου ὕμνου σὺν τοῖς οἴκοις αὐτῆς.

Τὸν εἰς τὴν ὑπεραγίαν θεοτόκον παρακλητικὸν κανόνα, ἤγουν τόν, πολλαῖς συνεχόμενοι πειρασμοῖς.

Τὴν ἀκολουθίαν τῆς ἁγίας μεταλήψεως πλουσίαν τε καὶ σεβασμιωτάτην.

Der Inhalt des Ritualbuches ist im Laufe der Jahrhunderte nicht erheblich geändert. Verglichen habe ich meine Ausgabe des Horologion Venedig 1760. Auch das Menologion ist in derselben Weise angeordnet.

2) Ausgabe von 1520, Florenz bei Andreas Junta. Vorhanden in der Göttinger Universitätsbibliothek und in der königlichen Bibliothek zu Hannover, mit der Bezeichnung I. 8. 741. Dieses Exemplar trägt auf dem Titel handschriftlich den Namen seines einstigen Besitzers: *Ἐκ τῶν Μητροφάνους ἱερομονάχου τοῦ κριτοπούλου.* Es ist das niemand anderes als der bekannte Metrophanes Kritopulos, der spätere Patriarch von Alexandrien. Derselbe hielt sich 1624—1625 in Helmstädt auf. Der Herzog Friedrich Ulrich von Braunschweig-Wolfenbüttel gewährte ihm für die Zeit freien Lebens-

unterhalt (Demetracopulus, De vita et script. Metroph. Critop. Leipzig 1870 S. 13). In der Zeit wird das Exemplar des Horologion, das er besass, in den Besitz der Hannoverschen Bibliothek übergegangen sein. Eine genaue Beschreibung des Drucks bei Legrand[a] I, 172. Der Inhalt dieser Ausgabe deckt sich der Hauptsache nach mit dem der von 1509. Hinzugekommen ist am Anfang der Prolog des Johannesevangeliums, dann die Geschichte der Kreuzigung und Auferstehung des Herrn nach demselben Evangelium. Am Ende ist angehängt: *Τοῦ Κυρίλλου περὶ ἐξόδου ψυχῆς καὶ δευτέρας παρουσίας λόγος.*

3) Das bei Legrand[a] II, 155 genannte Horologion von 1523 scheint nur ein Menologion zu enthalten.

4) 1524. Venedig. Legrand[a] I, S. 181. Herausgeber ist Demetrios Zenos.

5) 1532. Venedig. Herausgeber nicht genannt. Legrand[a] I, S. 211.

6) 1535. Venedig. Ein Exemplar in Göttingen mit der Bezeichnung H. E. Rit. 37[a]. Es hat den Inhalt wie die Ausgabe von 1520. Hinzugefügt sind am Ende: *Προσόμοια ψαλλόμενα εἰς πάντας τοὺς ἁγίους τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ.* Ein *Κανὼν ἱκετήριος ψαλλόμενος εἰς τὰς ἐπ' οὐρανίους δυνάμεις καὶ εἰς πάντας τοὺς ἁγίους.* Ein *πασχάλιον τοῦ ὀγδόου αἰῶνος τεσσαράκοντα ἐτῶν*, für die Jahre *ζμδ'* = 1536 bis *ζπγ'* = 1575. Bei Legrand[a] I, 226.

7) Ausgabe von 1545. Legrand[a] I, 271. Gedruckt in Venedig *ἐν οἰκίᾳ Νικολάου Σοφιανοῦ.* Als Herausgeber wird dieser aber nicht genannt.

8) Ausgabe von 1553. Nicht bei Legrand. Genannt in dem Katalog der Bibliothek des J. A. Fabricius, Hamburg 1739, S. 127.

9) 1563. Venedig. Herausgeber ist Zacharias Skordylios. Exemplare in München und in Göttingen. Legrand[a] I, 319.

10) 1574. Venedig. Legrand[a] II, 24. Herausgeber ist Johannes Nathanael.

11) Ausgabe von 1580. Venedig. Legrand[a] II, S. 30. Name des Herausgebers fehlt.

12) 1581. Venedig. Legrand[a] II, S. 30. Herausgeber unbekannt.

13) 1584—1586. Venedig. Legrand[a] II, S. 44. Herausgeber ist Gregorios Malaxos.

14) 1584. Venedig. Legrand[a] II, S. 215. Herausgeber unbekannt.

15) Hier ist endlich ein Auszug aus dem Horologion zu nennen, der von dem bereits oben S. 93 genannten Christophorus Pelargus gemacht ist. Das sehr seltene Buch führt den Titel: Enchiridion graeco-latinum Hymnorum, Cantionum et Precationum dulcissimarum, quae ex Horologio, quod vocant, Christiani Graeci inter barbaros hodie recitant. In usum *θεοφιλεστάτων* recens editum. Frankofurti Typis Andreae Eichhorny. Anno S. R. 1594. 12°. Nach dem in der Vorrede Gesagten hat Pelargus ein Exemplar des Horologion benutzt, das ihm ein „Demetrius, qui se Larissaeae Thessalonicensis Archipoimena nominabat," aus Konstantinopel mitgebracht hatte. Göttinger Universitätsbibliothek H. E. Rit. 56[b].

3. Ὀκτώηχος.

1) Ausgabe von 1520. Legrand kennt eine solche Ausgabe nicht und führt den Titel nach Bretos, *N. Φ.* S. 2 an, bezweifelt aber die Richtigkeit derselben (Legrand[a] I, 172). In der Königl. Bibliothek zu Hannover ist ein Exemplar vorhanden, das allerdings nicht ganz vollständig ist. Doch scheint nur das Schlussblatt zu fehlen. Es laufen die Hefte bis *ο'*, jedes zu 8 Blättern, dies letzte hat nur 4. Die Ausgabe führt den Titel: *Ὀκτώηχος, σὺν θεῷ, πλουσιοπάροχος, οὐ χωρὶς τυπωθεῖσα προνομίου.* Leonis X pont. max. litteris cautum est, ne quis possit hanc Octoechum impressam per Zachariam Caliergium Cretensem per decennium imprimere aut venundare sub poena excommunicationis huius sententiae et amissionis librorum. Sehr schöner, rot und schwarzer Druck. Bretos fand auf seinem Exemplar, vielleicht auf der letzten Seite, noch die Angabe, dass das Buch durch Janos Laskaris korrigiert sei.

2) Nach Bretos, a. a. O. 2 wurde die obengenannte Ausgabe 1523 in Venedig wiederholt. Legrand kennt sie nicht.

3) 1525. Venedig. Legrand[a] I, S. 182. Ein Exemplar in München. P. Gr. 126[w]. 8°. Herausgeber nicht genannt.

Angehängt ist das ABC, das V. U., der Engelgruss an die Maria, das Nicaenum, dann ein Heiligenkalender (Menologion). Endlich ein Paschalion für die Jahre 1525—1564.

4) 1549. Venedig. Legrand[a] I, S. 283. Herausgeber unbekannt.

5) 1558. Venedig. Legrand[a] I, S. 303. Herausgeber unbekannt.

6) 1565. Venedig. Legrand[a] II, S. 3. Herausgeber Symeon *Βεριβέλις*.

7) 1578. Venedig. Legrand[a] II, S. 27. Herausgeber Nikephoros v. Trikka.

8) 1579. Venedig. Nicht bei Legrand. Ein Exemplar in der Königl. Bibliothek zu Hannover. Es ist mit dem obengenannten Horologion und dem ersten Oktoechos zusammengebunden. Herausgeber Theophanes Logaras.

9) 1589. Venedig. Legrand[a] II, S. 224. Herausgeber nicht genannt.

10) 1596. Venedig. Legrand[a] II, S. 124. Herausgeber nicht genannt.

4. *Παρακλητική*.

1) 1522. Venedig. Legrand[a] I, S. 173. Herausgeber Herakles Geraldis. Bretos bemerkt dazu a. a. O. S. 3, dass der Herausgeber der Italiener Niketas Faustus sei, der in Venedig öffentlicher Lehrer der griechischen Sprache gewesen. Da ausdrücklich in dem Titel steht *πόνῳ καὶ δεξιότητι Ἡρακλέους τοῦ Γεράλδου, ἀναλώμασι — Ἀνδρέου τοῦ Κουνάδου*, so ist die Angabe des Bretos, für die er keine Gründe anführt, dahingestellt zu lassen.

2) 1538. Venedig. Legrand[a] I, S. 234. Herausgeber nicht genannt. Ein Exemplar in München. Hof- und Staats-Bibl. Liturg. 326. fol. Ich habe das Buch eingesehen. Inhaltsangabe lässt sich ohne die grösste Ausführlichkeit nicht geben. Das Nötige ist bei Legrand bemerkt.

3) 1559. Venedig. Legrand[a] I, S. 303. Herausgeber nicht genannt. Gedruckt bei Christophoros Zanetos.

4) 1559. Venedig. Legrand[a] I, S. 303. Herausgeber nicht genannt. Gedruckt bei Andreas Spinelos.

5. *Τριῴδιον.*

1) 1522. Venedig. Legrand[a] I, S. 173. Herausgeber Herakles Geraldis.

2) 1538. Venedig. Legrand[a] I, S. 233. Herausgeber Demetrios Zenon. Ein Exemplar in München a. a. O. Liturg. 401. fol. Der Inhalt ist nicht ohne grosse Weitläuftigkeit anzugeben. Ich verzichte deshalb darauf.

3) 1551. Venedig. Legrand[a] II, S. 161. Herausgeber Herakles Geraldis.

4) 1565. Venedig. Legrand[a] II, S. 4. Herausgeber Symeon Beribelis.

5) 1589. Venedig, Nicht bei Legrand. Es ist genannt in dem Aufsatz des Emmanuel Joannides, *Βιβλιακὰ περὶ τινων ἐκδόσεων μὴ ἀναφερομένων ἐν τῷ καταλόγῳ Ἀνδρέου Παπαδοπούλου Βρετοῦ. Ὁ ἐν Κωνσταν. Ἑλλ. Φιλ. Σύλλ.* tomos *κε´* (1893—94). Dieses und einige andere unten genannte Bücher finden sich in der Bibliothek des Klosters des *Παναγία Χοζοβιώτισσα* auf Amorgos. Der Herausgeber ist nicht bezeichnet.

6) 1600. Venedig. Legrand[a] II, S. 142. Herausgeber ist Maximos Margunios. Ein Exemplar in München. Liturg. 28. fol.

6. *Αἱ θεῖαι λειτουργεῖαι.*

1) 1526. Rom. Legrand[a] I, S. 192. Inhalt die drei Hauptliturgien und die Erklärung der Liturgie von dem Patriarchen Germanos von Konstantinopel. Herausgeber ist Demetrios Dukas im Verein mit den Lateinern Livio Podocataro, Metrapoliten von Cypern und Leonardus de Balestrinis, dem Metropoliten von Rhodos, wie Legrand a. a. O. angibt.

2) 1528. Venedig. Legrand I, S. 202. Die Liturgie des Chrysostomos. Herausgeber nicht genannt..

3) 1578. *Ἡ θεῖα λειτουργία μετὰ ἐξηγήσεων διαφόρων διδασκάλων.* Venedig. Legrand[a] II, 201. Herausgeber Johannes Nathanael. Ich bedaure das Buch nicht gefunden zu haben. Es scheint auf liturgischem Gebiet die Wege des Damaskinos haben gehen wollen. Es bot, wie man aus der bei Legrand

gegebenen Einleitung entnehmen muss, die Liturgie in der Vulgärsprache, zwar nicht zum Gebrauch für die Priester in der Kirche, sondern um die Laien fähig zu machen, die Liturgie zu verstehen. Dazu gab es eine Zusammenstellung der Erklärungen der Liturgie, *φημὶ δὴ Γερμανοῦ, τοῦ Κωνσταντινουπόλεως πατριάρχου, Συμεὼν τοῦ νέου Θεολόγου, Νικολάου τοῦ Καβασίλα, Θεοδώρου Ἀνδίδων καὶ ἑτέρων τινῶν.* Dass Symeon, der neue Theologe, eine Erklärung der Liturgie geschrieben, ist höchst unwahrscheinlich. Es ist weder Holl, der neuerdings in seinem Werke, Enthusiasmus und Bussgewalt beim griech. Mönchtum, Leipzig 1898, über ihn gehandelt und dazu viel handschriftliches Material eingesehen, etwas davon bekannt, noch gibt die griechische Ausgabe der Werke Symeons von 1790, die ich in einem neuen Abdruck besitze, irgend einen Anlass zu dieser Annahme. Ich vermute daher, dass Symeon v. Thessalonich gemeint ist. Über Theodoros *Ἀνδίδων* schweigt die gesamte Litteratur, die ich kenne.

4) 1578. Alle drei Liturgien. Venedig. Legrand[a] II, S. 26. Herausgeber Theophanes Logaras. Hinzugefügt die Erklärung der Liturgie von Germanos von Konstantinopel. Nach Legrand ist diese Ausgabe ein einfacher Abdruck der Ausgabe von 1526.

5) 1584. Wiederum die drei Liturgien. Venedig. Legrand[a] II, S. 215. Herausgeber nicht genannt.

7. Das *Μηναῖον.*

1) 1527. September und Oktober. Venedig. Fehlt bei Legrand. Von mir beschrieben in der Byz. Zeitsch. II, S. 357 nach Exemplaren in dem Kloster Laura auf dem Athos.

2) 1548. März. Venedig. Legrand I, S. 276. Herausgeber Nik. Malaxos.

3) 1548. Juli. Venedig. Nicht bei Legrand. Byz. Zeitschr. II, 358.

4) 1549. August. Venedig. Nicht bei Legrand. Byz. Zeitschr. a. a. O. Einen Herausgeber habe ich in meinen Notizen nicht vermerkt.

5) 1551. Juli. Venedig. Legrand[a] II, S. 163. Herausgeber Basilios Valeris.

6) 1551. Oktober. Venedig. Nicht bei Legrand. Beschrieben von Emmanuel Joannides a. a. O. nach einem Exemplar auf Amorgos. Herausgeber Valeris.

7) 1551. Februar. Venedig. Legrand[a] II, S. 164. Herausgeber Nik. Malaxos.

8) 1555. September. Venedig. Legrand[a] II, S. 182. Herausgeber nicht genannt.

9) 1557. Oktober. Venedig. Legrand[a] II, S. 182. Herausgeber nicht genannt.

10) 1557. November. Venedig. Legrand[a] II, S. 182. Herausgeber nicht genannt.

11) 1557. Februar. Venedig. Legrand[a] II, S. 183. Herausgeber nicht genannt.

12) 1558. März, April, Mai, Juni, Juli, August. Venedig. Legrand[a] II, S. 183—189. Herausgeber Gregorios Malaxos.

13) 1558. Dezember. Venedig. Legrand[a] II, S. 190. Herausgeber nicht genannt.

14) 1558. Januar. Venedig. Legrand[a] II, S. 190. Herausgeber nicht genannt.

15) 1568. März. Venedig. Nicht bei Legrand. Vgl. Byz. Zeitschr. II, S. 358.

16) 1568. Dezember. Venedig. Legrand[a] II, 5. Herausgeber nicht genannt.

17) 1569. März. Venedig. Nicht bei Legrand. Byz. Zeitschr. a. a. O.

18) 1569. April. Venedig. Nicht bei Legrand. Byz. Zeitschr. a. a. O.

19) 1569. Mai. Venedig. Nicht bei Legrand. Demetrak. *Π. Δ.* S. 36 f. Herausgeber Johannes Nathanael.

20) 1581. September. Venedig. Legrand[a] II, S. 210. Herausgeber Joh. Bonafeus. Auch bei Emm. Joannides a. a. O.

21) 1581. Oktober, November. Nicht bei Legrand. Genannt bei Joannides a. a. O. Herausgeber Gregorios Malaxos.

22) 1587. April. Nicht bei Legrand. Vgl. Joannides a. a. O. Herausgeber Gregorios Malaxos.

23) 1588. März. Venedig. Legrand[a] II, S. 50. Herausgeber nicht genannt. Vorhanden in München. Lit. 179. fol.

24) 1588. Mai. Venedig. Legrand[a] II, S. 50. Herausgeber Georgios Blastos.

25) 1591. Juni. Venedig. Legrand[a] II, S. 77. Herausgeber Georgios Blastos.

26) 1591. Juli. Venedig. Legrand[a] II, S. 78. Herausgeber Georgios Blastos.

27) 1591. August. Venedig. Legrand[a] II, S. 78. Herausgeber Georgios Blastos.

28) 1592. September, Oktober. Venedig. Legrand[a] II, S. 86. Herausgeber Georgios Blastos. Auch in München vorhanden. Lit. 179. fol.

29) 1592. Juni. Venedig. Legrand[a] II, S. 87. Herausgeber nicht genannt.

30) 1593. Mai. Venedig. Legrand[a] II, S. 87. Herausgeber nicht genannt. Auch bei Joannides aufgeführt.

31) 1593. November. Venedig. Legrand[a] II, S. 89. Herausgeber Georgios Blastos.

32) 1595. September, Oktober. Venedig. Legrand[a] II, S. 110. 111. Herausgeber Emmanuel Glynzounios.

33) 1595 Dezember. 1595—1596 Januar. Venedig. Legrand[a] II, S. 111. 112. Herausgeber Georgios Blastos.

34) 1596. November. Venedig. Legrand[a] II, S. 114. Herausgeber E. Glynzounios.

35) 1596. Februar. Venedig. Legrand[a] II, S. 125. Herausgeber G. Blastos.

36) 1599. Februar. Venedig. Nicht bei Legrand. Herausgeber M. Margunios. In meinem Besitz.

8. *Πεντηκοστάριον.*

1) 1544. Venedig. Legrand[a] I, S. 263. Herausgeber nicht bekannt. Auch in München.

2) 1552. Venedig. Legrand[a] II, S. 167. Herausgeber Basilios Blastos. Lit. 511, 4°.

3) 1579. Venedig. Legrand[a] II, S. 29. Herausgeber nicht genannt.

4) 1600. Venedig. Legrand[a] II, S. 141. Herausgeber M. Margunios.

9. Τυπικόν.

1545. Venedig. Legrand I, S. 268. Herausgeber Nikander Nukios.

Die editio princeps dieses Ritualbuchs, das mit dem Horologion und dem Euchologion zu den Wichtigsten gehört, scheint es wert, dass ich seinen Inhalt genauer angebe. Die Münchener Hof- und Staatsbibliothek besitzt 2 Exemplare dieses Werkes, deren eines ich benutzt habe. Eine kurze allgemeine Übersicht des Inhalts gibt Legrand a. a. O.

fol. 3_r beginnt der Text des Typikon. Es ist aber das Typikon des Sabasklosters bei Jerusalem, das auch in den andern Klöstern des Orts gebraucht wird. Der Inhalt ist folgender:

Εἴδησις τοῦ μικροῦ ἑσπερινοῦ.

Εἴδησις τοῦ μεγάλου ἑσπερινοῦ καὶ τῆς ἀγρυπνίας διάταξις.

Εἴδησις τῶν ἀγρυπνιῶν τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ.

Ἔκφρασις ἐν ἐπιτομῇ τῆς ἐκκλησιαστικῆς διατάξεως τῶν Ἱεροσολύμων, ὅπως ὀφείλει στιχολογεῖσθαι τὸ ψαλτήριον ἐν ὅλῳ τῷ ἐνιαυτῷ.

Περὶ τοῦ πῶς χρὴ σημαίνειν καθ' ἑκάστην ἡμέραν.

Εἴδησις τῆς ἀκολουθίας τῶν σαββάτων τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ εἰ τύχῃ μνήμῃ ἁγίου.

Περὶ τοῦ ποίους κανόνας προτιμητέον.

Περὶ τοῦ γινώσκειν πῶς ἀναγινώσκομεν τὰ ἅγια εὐαγγέλια καὶ αἱ τούτων ἑρμηνεῖαι.

Περὶ τοῦ γινώσκειν ποίας λειτουργίας χρὴ λέγειν ὅλῳ τῷ ἐνιαυτῷ.

Περὶ τοῦ γινώσκειν τὰ ἑωθινὰ ἀναστάσιμα εὐαγγέλια, πῶς ὀφείλουσιν ἀναγινώσκεσθαι ἀπὸ τῆς ἁγίας μεγάλης κυριακῆς ἄχρι τῆς ἁγίας πεντεκοστῆς.

Dann *Ἀρχὴ σὺν θεῷ ἁγίῳ τοῦ μηνολογίου τῶν ιβ' μηνῶν. Ἀκολουθία τῆς ἐκκλησιαστικῆς ψαλμῳδίας τε καὶ συνάξεως τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ ἀρχομένη ἀπὸ μηνὸς σεπτεμβρίου μέχρι μηνὸς αὐγούστου.*

Dem folgen die Bestimmungen für die Festzeiten und Festtage.

fol. 133 beginnen die *ἀπόῤῥητα* mit dem Titel: *Μάρκῳ ἁμαρτωλῷ ἱερομονάχῳ σύνταγμα πονηθὲν εἰς τὰ ἀπορούμενα τοῦ τυπικοῦ.* Es sind besondere liturgische Bestimmungen über die Feier gewisser Festtage aus den einzelnen Monaten.

Daran schliesst sich anhangsweise *ἐκ τῶν νομικῶν διατάξεων ἐρώτησις.* Handelt von dem Fasten.

Hiermit ist der eigentliche Inhalt des Typikon zu Ende. Über das Sonstige vgl. Legrand a. a. O. und das S. 118 oben Gesagte. Aufmerksam mache ich darauf, dass das Typikon in Versen, das fol. 175 r beginnt und Antworten des Patriarchen Nikolaos, der zur Zeit des Kaisers Alexios Komnenos regierte, enthält, ein ähnliches Gedicht ist, wie das von Gedeon in seinem *Ἄθως* 1885 S. 275 ff. veröffentlichte.

2) Im Jahre 1577, Legrand II, S. 208 wurde die vorstehende Ausgabe des Typikon wiederholt durch Theophanes Logaras.

10. *Εὐχολόγιον.*

1) Das Euchologion ist nach Bretos, *Ν. Φ.* I, S. 3 zuerst im Jahr 1526 herausgegeben. Auch Legrand kennt den Druck nicht. Ich zweifle, ob es das grosse Euchologion, die grosse Kirchenagende der griechischen Kirche gewesen ist.

2) Die erste bekannte Ausgabe des *εὐχολόγιον μέγα* erschien 1545 in Venedig, Legrand[a] I, S. 272. Die Münchener Bibliothek besitzt davon das einzig bekannte Exemplar mit der Bezeichnung: Liturg. 222. 4°. Wer der Herausgeber gewesen steht nicht fest. Ich halte es für wichtig, auch von diesem Werke nach dem Münchener Exemplar den Inhalt anzugeben. Er bildet den Grundstock aller späteren Ausgaben.

Διάταξις τοῦ διακονικοῦ etc.
διάταξις τῆς θείας λειτουργίας τοῦ Χρυσοστόμου.
διάταξις τῆς θείας λειτουργίας τοῦ μεγάλου Βασιλείου.
Ἀκολουθία τῶν προηγιασμένων τῆς ἁγίας τεσσαρακοστῆς.
Ἑρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας τῶν προηγιασμένων
Ἔτι περὶ τῆς προηγιασμένης.
Ἡ θεία λειτουργία τῶν προηγιασμένων.
Εὐχαὶ τοῦ λυχνικοῦ ἤτοι τοῦ ἑσπερινοῦ.

Ἡ ἀκολουθία τοῦ ὄρθρου.

Εὐχαὶ εἰς γυναῖκα λεχώ, τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῆς γεννήσεως τοῦ παιδίου.

Εὐχὴ εἰς τὸ κατασφραγίσαι παιδίον λαμβάνον ὄνομα τῇ ὀγδόῃ ἡμέρᾳ τῆς γεννήσεως αὐτοῦ.

Εὐχὴ εἰς γυναῖκα λεχὼ μετὰ τεσσαράκοντα ἡμέρας.

Εὐχὴ εἰς τὸ ἐκκλησιάσαι παιδίον.

Εὐχὴ εἰς γυναῖκα ὅταν ἀποβάληται.

Κανόνες περὶ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος.

Εὐχὴ εἰς τὸ ποιῆσαι κατηχούμενον.

Ἡ ἀκολουθία τοῦ ἁγίου βαπτίσματος.

Ἀκολουθία γινομένη ἐπὶ μνήστροις· ἤγουν τοῦ ἀῤῥαβῶνος.

Ἡ ἀκολουθία τοῦ στεφανώματος.

Εὐχὴ ἐπὶ λύσιν στεφάνων τῇ ὀγδόῃ ἡμέρᾳ.

Κανόνες περὶ διγάμων.

Ἀκολουθία εἰς δίγαμον.

Τάξις γινομένη, εἰ συμβῇ οἱονδήποτε ἐμπεσεῖν εἰς φρέαρ ὕδατος.

Τάξις γινομένη εἰ συμβῇ τι μιαρὸν ἢ ἀκάθαρτον προσφάτως ἐμπεσεῖν εἰς ἀγγεῖον οἴνου ἢ ἐλαίου ἢ μέλιτος ἢ ἄλλου τινός.

Εὐχὴ ἐπὶ σκεύους μιανθέντος.

Εὐχὴ ἐπὶ σίτου μιανθέντος· ἢ ἀλεύρου ἢ ἑτέρου εἴδους.

Εὐχὴ ἐπὶ θεμελίου οἴκου.

Εὐχὴ ὅταν μέλλῃ εἰσελθεῖν εἰς οἶκον νέον.

Τάξις γινομένη ἐπὶ θεμελίῳ ἐκκλησίας περὶ σταυροπηγίου.

Τάξις γινομένη ἐπὶ σαλευθείσης ἁγίας τραπέζης.

Εὐχὴ ἐπὶ ἀνοίξει ἐκκλησίας ὑπὸ αἱρετικῶν βεβελωθείσης.

Εὐχὴ ἐπὶ ἀνοίξει ναοῦ βεβηλωθέντος ὑπὸ ἐθνῶν ἀλλὰ δὴ καὶ αἱρετικῶν.

Εὐχὴ λεγομένη ἐν τῇ εἰσόδῳ πρὸ τῆς συνήθους ἐπὶ ἀνοίξει ναοῦ, ἐν ᾧ συνέβη θανεῖν ἄνθρωπον βιαίως.

Τάξις γινομένη τῇ μεγάλῃ πέμπτῃ ἐν τῇ ἐκπλύσει τῆς ἁγίας τραπέζης.

Τάξις περὶ τῆς ἁγίας τραπέζης, ἧς τὰ ἄμφια διεφθάρησαν.

Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου μεγάλου μύρου.

Τάξις γινομένη ἐπὶ καθιερώσει ἀντιμινσίων.

Εὐχὴ ἐπὶ τῶν προσφερόντων ἀπαρχὰς ὀπώρας.

Εὐχὴ ἐπὶ ἅλωνος.

Εὐχὴ τῶν κολύβων.

Εὐχὴ ἐπὶ τῶν ἐν ἐπιτιμίοις ὄντων καὶ ἑαυτοὺς ὅρκῳ δεσμούντων.

Εὐχὴ λεγομένη πρὸ τοῦ ὑπνῶσαι καὶ εἰς ὑπνιαζόμενον.

Εὐχὴ εἰς πόλεμον πορνείας.

Εὐχὴ ἐπὶ τῶν ἐξ ἐπιτιμίων λυομένων.

Εὐχὴ ἐπὶ τῶν προσπετῶς ὀμνυόντων.

Εὐχὴ ἐπὶ τῶν μιαροφαγησάντων.

Εὐχὴ ἐπὶ αἰσχρῶν λογισμῶν.

Εὐχὴ ἐπὶ μετανοούντων.

Εὐχὴ μετὰ θάνατον συγχωρητική.

Εὐχαὶ συγχωρητικὰ εἰς πᾶσαν ἀρὰν καὶ ἀφορισμὸν εἰς τεθνεῶτα.

Εὐχὴ εἰς πᾶσαν ἀῤῥωστίαν.

Εὐχὴ ἐπὶ ὀρύξει φρέατος.

Εὐχὴ εἰς φύτευμα ἀμπελῶνος.

Εὐχὴ ἐπὶ τρύγης ἀμπέλου.

Εὐχὴ ἐπὶ εὐλογήσει οἴνου.

Τάξις γινομένη εἰς χωράφιον, ἢ εἰς ἀμπελῶνα, ἢ εἰς κῆπον εἰ σημβῇ βλάπτεσθαι ὑπὸ ἑρπετῶν, ἢ ἄλλων εἰδῶν.

Εὐχὴ ἐπὶ σπόρου.

Εὐχὴ εἰς τὸ εὐλογῆσαι δίκτυα.

Εὐχὴ εἰς τὸ κατασκευάσαι πλοῖον.

Εὐχὴ ἐπὶ μέλλοντος πλέειν.

Εὐχὴ τῶν ἁγίων ἑπτὰ παίδων, εἰς ἀσθενῆ καὶ μὴ ὑπνοῦντα.

Εὐχαὶ ἐπὶ ἅλατος.

Ἀκολουθίαι εἰς υἱοθεσίαν.

Ἀκολουθία εἰς ἀδελφοποιίαν πνευματικήν.

Τοῦ Χρυσοστόμου λόγος παραινετικὸς τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ πέμπτῃ.

Τοῦ Χρυσοστόμου λόγος παραινετικὸς τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ κυριακῇ τοῦ πάσχα.

Εὐχὴ εἰς τὸ εὐλογῆσαι ἐδέσματα κρεῶν τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ κυριακῇ τοῦ πάσχα.

Εὐχὴ εἰς τὸ εὐλογῆσαι τυρὸν καὶ ὠά.

Εὐχὴ ἐπὶ οἰκίας περιεργασμένης ὑπὸ κακῶν.

Ἀκολουθία εἰς κάμινον.

Εὐχὴ ὅταν ἀπέρχεται παιδίον μανθάνειν τὰ ἱερὰ γράμματα.

Ἀκολουθία εἰς παῖδας κακοσκόπους.

Ἀκολουθία εἰς παράκλησιν ἀσθενῶν, χειμαζομένων ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων καὶ ἐπερεαζόντων.

Ἀκολουθία εἰς ψυχοῤῥαγοῦντα.

Εὐχαὶ εἰς τὸ εὐλογῆσαι ποίμνην.

Ἀκολουθία τοῦ μικροῦ ἁγιασμοῦ.

Ἀκολουθία τοῦ ἁγιασμοῦ θεοφανείων.

Ἀκολουθία τοῦ θείου καὶ ἱεροῦ νιπτῆρος.

Ἀκολουθία τῆς ἁγίας πεντεκοστῆς.

Ἀκολουθία εἰς διαφόρους λιτὰς καὶ ἀγρυπνίας παρακλήσεως.

Ἀκολουθία εἰς ἀνομβρίαν καὶ αὐχμόν.

Ἀκολουθία εἰς φόβον σεισμοῦ.

Ἀκολουθία εἰς λοιμικὴν νόσον.

Εὐχὴ ἐπὶ ἀπειλῇ βροντῶν καὶ ἀστραπῶν.

Εὐχὴ ἐπὶ δυσκρασίαις ἀνέμων καὶ κλύδωνα θαλάσσης.

Εὐχὴ παρακλητικὴ ἐπὶ πᾶσαν λιτήν.

Ἀκολουθία εἰς ἐπέλευσιν βαρβάρων καὶ ἐπιδρομὰς ἐθνῶν.

Ἀκολουθία ἐπὶ προσδοκίᾳ πολέμου.

Εὐχὴ ἐπὶ συμφορᾷ λαοῦ.

Εὐχὴ ὑπὲρ τοῦ χριστωνύμου λαοῦ.

Εὐχὴ εἰς βασιλέα καὶ τὸν στρατὸν αὐτοῦ.

Εὐχὴ εἰς τὴν ὕψωσιν τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ.

Εὐχὴ εἰς ἐγκαίνια ναοῦ.

Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου ἐλαίου ψαλλομένη ὑπὸ ἑπτὰ ἱερέων συναχθέντων ἐν ἐκκλησίᾳ ἢ ἐν οἴκῳ ἤγουν τὸ εὐχέλαιον.

Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου ἐλαίου, ψαλλομένη εἰς κοιμηθέντας ὑπὸ ἑπτὰ ἱερέων.

Ἀκολουθία τῆς παρακλήσεως.

Κανὼν παρακλητικὸς ἐν ἐξομολογήσει ἁμαρτωλοῦ.

Ἀκολουθία εἰς ἱερέα ἐνυπνιασθέντα.

Εὐχὴ ἐπὶ ἔχθρας εἰρηνευούσης.

Εὐαγγέλια ἑώθινα ἀναστάσιμα τὰ ἕνδεκα.

Τὰ ἀποστολοευαγγέλια τῆς ὅλης ἑβδομάδος.

Ἀποστολοευαγγέλια εἰς τὸν ἅγιον Δημήτριον καὶ εἰς τοὺς λοιποὺς μεγάλους μάρτυρας.

Ἀποστολοευαγγέλια τῶν ἁγίων Ἀναργύρων.

Ἀποστολοευαγγέλια τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου καὶ ἑτέρων ἱεραρχῶν.

Ἀποστολοευαγγέλια τῆς ἁγ. μεγαλομάρτυρος Βαρβάρας καὶ ἑτέρων γυναικῶν μαρτύρων.

Ἀποστολοευαγγέλια τοῦ ὁσίου πατρ. ἡμ. Σάββα ὁμοίως εἰς τὸν μεγ. Νικόλαον καὶ εἰς τὸν μεγ. Ἀντώνιον, καὶ εἰς τοὺς λοιποὺς μεγάλους ὁσίους.

Ἀποστολοευαγγέλια τοῦ ἁγίου ἐνδόξου μεγαλομάρτυρος Γεωργίου τοῦ τροπαιοφόρου.

Ἀποστολοευαγγέλια εἰς προφήτας καὶ εἰς ἀσθενοῦντας.

Τάξις ὅταν σταυροῖ ὁ ἱερεὺς πάθος νοσήματος μετὰ τῆς ἁγίας λόγχης.

Τάξις γινομένη ἐπὶ χειροτονίᾳ ἀναγνώστου — ὑποδιακόνου — διακόνου — πρεσβυτέρου.

Τάξις γινομένη εἰς τὸ φορέσαι τινα ῥάσον μόνον καὶ καμιλαύχιον.

Τάξις τοῦ μικροῦ σχήματος ἤτοι τοῦ μανδύου.

Τάξις τοῦ θείου καὶ ἀγγελικοῦ μεγάλου σχήματος.

Ἀκολουθία τοῦ ἐξοδιαστικοῦ τῶν μοναχῶν.

Τάξις γινομένη ἐπὶ τελευτήσαντα ἱερέα.

Ἀκολουθία νεκρώσιμος εἰς κοιμηθείσας γυναῖκας.

Ἀκολουθία νεκρώσιμος εἰς νήπια τελευτήσαντα.

2) *Εὐχολόγιον* von 1558. Venedig. Legrand[a] I, S. 302. Kein Herausgeber genannt.

3) 1566. Venedig. Legrand[a] II, S. 5. Titel und Näheres nicht bekannt.

4) 1578. Venedig. Legrand[a] II, S. 209. Herausgeber Nikiphoros v. Trikka.

11. *Ἀκολουθία ἀναγνώστου.*

Einzig bekannte Ausgabe vom Jahre 1549. Venedig. Legrand[a] I, S. 282.

12. *Εἱρμολόγιον.*

1) 1568. Venedig. Legrand[a] II, S. 6. Herausgeber nicht genannt.

2) 1584. Venedig. Legrand[a] II, S. 40. Herausgeber nicht genannt.

13. Ἀνθολόγιον.

1) 1587. Venedig. Legrand[a] II, S. 48. Herausgeber M. Margunios.

14. Ἀναγνωστικόν.

1) 1595—96. Venedig. Legrand[a] II, S. 112. Herausgeber Em. Glynzounios.

Viertes Kapitel.

Bibel und Exegese.

Von exegetischen Werken des 16. Jahrhunderts ist mir nichts bekannt. Die griechische Kirche hielt sich an die Exegese der alten Kirche und des Mittelalters. Die Väter haben nach Anschauung der Kirche die Bibel richtig ausgelegt. Damit ist die Arbeit der Auslegung der Bibel ein für alle Male erledigt. So sagt der Patriarch Jeremias II. am Ende der zweiten Antwort an die Tübinger (Acta et scripta etc. S. 263): *οὐ χρὴ ὑμᾶς τινα τῶν ῥητῶν τῆς γραφῆς ἄλλως ἐξηγεῖσθαι καὶ ἐννοεῖν, ἢ ὡς οἱ φωστῆρες τῆς ἐκκλησίας καὶ οἱ οἰκουμενικοὶ διδάσκαλοι ἐξηγήσαντο. Οἵ αὐτοὶ μὲν συμφώνως τῇ αὐτοαληθείᾳ χριστῷ τῷ θεῷ ἡμῶν ἐξηγήσαντο. Ἡμεῖς δὲ, ἤτοι ἡ ἐκκλησία ἡμῶν ταῦτα κρατοῦμεν, καὶ τούτων ἐχόμεθα,* und im dritten Responsum, a. a. O. S. 369: *ἐμμένοντες τοῖς εἰρημένοις ὑπὸ τῶν διαδόχων τῶν θεοκηρύκων ἀποστόλων. Καὶ τὰς ἑρμηνείας αὐτῶν, παντὸς χρυσίου καὶ λίθου τιμιωτέρας ἡγούμεθα.* Bei solchen Anschauungen konnte niemand auf den Gedanken kommen, sich selbständig mit Schriftexegese zu beschäftigen oder wenigstens dieselbe fördern zu wollen.

Auch die Ausgaben der Bibel und ihrer Teile sind nicht um ihrer selbst willen geschehen. Es sind mehr oder weniger liturgische Werke. Ich konnte sie daher fast alle auch in

dem vorigen Kapitel behandeln. Aber um der Wichtigkeit des Gegenstandes willen, habe ich ihnen den Platz nicht bei der Liturgik angewiesen.

Ich gebe wie bei der Liturgik zunächst einige biographische Notizen über diejenigen Griechen, die sich mit der Herausgabe der Bibel oder ihrer Teile befasst haben, sodann lasse ich die Ausgaben der Bibel folgen.

Von den Herausgebern ist uns bereits bekannt Demetrios Zenos, S. 139 oben, Demetrios Dukas S. 139, Theophanes Logaras S. 141, Emmanuel Glynzounios S. 141, Basilios Baleris S. 140, Maximos Margunios S. 69, Andronikos Nukios S. 118, Justinos Dekadyos cfr. Nachtrag. Ausserdem kommen in Betracht:

1) Alexandros. Legrand[a] I, 7 ff. Er stammte aus Chandax auf Kreta und war der Sohn des Priesters Georgios Alexandros.

2) Franciscus Portus. Legrand[a] II, S. VII ff. Er ist geboren 1511 auf Kreta, bis 1562 Lehrer auf mehreren Universitäten, seitdem in Genf Lehrer der griechischen Sprache und des Rechts, ein Freund des Theodor Beza, den Reformierten zugeneigt.

3) Konstantinos Laskaris. Legrand[a] I, S. LXXI ff. gibt eine treffliche Biographie. Geboren 1434 in Konstantinopel, gestorben um 1500, bekannt als einer der bedeutendsten griechischen Humanisten.

4) Michael Konteleon. Legrand I, S. 284. Er stammte aus Monembasia und verliess wahrscheinlich diese Stadt, als sie von den Türken 1540 genommen war, um sich nach Venedig zu begeben.

Ich lasse nun die Ausgaben der Bibel und ihrer Teile folgen.

1. Der Psalter.

1) 1486. Venedig. Legrand[a] I, S. 7. Herausgeber Alexander von Kreta. Die Ausgabe von 1481, die ed. princ., stammt nicht von griechischer Hand. Vgl. auch Nestle, Herzog Realencykl.[3] S. 4. In meinem Artikel Theol. Stud. Krit. 1898 ist durch Druckfehler 1484 für 1486 stehen geblieben.

2) In das Jahr 1494 setzt Legrand die zweite Ausgabe Legrand[a] I, S. 22. Herausgeber Justinos Dekadyos in Venedig. Vgl. Nestle a. a. O. Katramis, *Ἀνάλεκτα* S. 205 f., der die Beschreibung eines ihm bekannten Exemplars gibt.

3) 1524. Venedig. Legrand[a] I, S. 179. Herausgeber ist Demetrios Zenos.

4) 1525. Venedig. Legrand[a] I, S. 183. Herausgeber unbekannt.

5) 1545. Venedig. Legrand[a] I, S. 272. Herausgeber nicht genannt.

6) 1547. Venedig. Legrand[a] I, S. 276. Herausgeber nicht genannt.

7) 1578. Venedig. Legrand[a] II, S. 27. Herausgeber ist Theophanes Logaras.

8) 1581. Venedig. Legrand[a] II, S. 31. Übersetzung des Psalters in Hexametern durch Franciscus Portus.

9) 1586. Venedig. Legrand[a] II, S. 47. Herausgeber ist Glynzounios.

2. Die Bücher Mosis und die fünf Megilloth.

Litteratur: Lazar Belléri, Revue des études grecques III (1890). Legrand[a] II, S. 159. Mein Artikel: Neugriechische Bibelübersetzungen, in Herzog[3] III, S. 118. D. C. Hesseling, Les cinq livres de la loi (le Pentateuque). Production en néogrec publiée en charactères hébraiques à Constantinople en 1547, transcrite et accompagnée d'une introduction, d'un glossaire et d'un fac-simile. Leide, S. C. van Doesburgh; Leipzig, O. Harassowitz 1897. Besprochen in der Byz. Zeitschr. VI, S. 451.

Dies Werk gehört eigentlich nicht hierher, da es eine Bibelübersetzung ist, die von den Juden in Konstantinopel ausging. Ich erwähne es, weil es in vulgärgriechischer Sprache geschrieben ist. Im Jahre 1547 wurde von den Juden in Konstantinopel in einer dreisprachigen Ausgabe eine neugriechische Übersetzung des Pentateuchs, der damaligen Haphtaren und der fünf Megilloth herausgegeben. Hesseling hat in der genannten Ausgabe, die mir unzugänglich ist, den Pentateuch in griechischer Transskription veröffentlicht. Proben

der Übersetzung bei Legrand a. a. O. und Byz. Zeitschr. a. a. O., die indessen von einander etwas abweichen.

3. Evangelien.

1) 1494—1495. Venedig. Legrand[a] I, 26. Mit anderen Stücken zusammen das Evangelium Johannis. Schulausgabe. Herausgeber Konstantinos Laskaris.

2) 1539. *Ἱερὸν εὐαγγέλιον*. Venedig. Legrand[a] I, 235. Herausgeber nicht genannt. München. Liturg. 106. fol.

3) 1550. *Ἱερὸν εὐαγγέλιον*. Venedig. Herausgeber Basilios Valeris. München. Liturg. 326 b. fol. Legrand[a] I, S. 284. Auch die folgenden Ausgaben sämtlich aus Venedig.

4) 1575. *Εὐαγγέλιον*. Legrand[a] II, S. 24. Herausgeber Theophanes Logaras.

5) 1581. *Ἱερὸν εὐαγγέλιον*. Legrand[a] II, S. 209. Herausgeber Theophanes Logaras.

6) 1588. *Ἱερὸν εὐαγγέλιόν*. Legrand[a] II, S. 62 nach Katramis. *Ἀνάλεκτα* S. 211. Herausgeber Glynzounios. Mit Vorrede des Gabriel Severos.

7) 1588. *Ἱερὸν εὐαγγέλιον*. Legrand[a] II, S. 223. Herausgeber Glynzounios.

8) 1588. *Εὐαγγελιστάριον*. Legrand[a] II, S. 64. Herausgeber Glynzounios.

4. Der Apostolos.

1) 1542. Venedig. Legrand[a] II, S. 158. Herausgeber Nikander Nukios.

2) 1550. Venedig. Legrand[a] I, S. 283. Herausgeber nicht genannt. München. Lit., 37. 4°.

3) 1550. Venedig. Legrand[a] I, S. 284. Herausgeber Michael Konteleon.

4) 1579. Venedig. Legrand[a] II, S. 28. Herausgeber nicht genannt.

5) 1596. Venedig. Legrand[a] II, S. 124. Herausgeber Maximos Margunios.

5. Das Neue Testament.

1) 1514. Das Neue Testament in der Complutensischen Polyglotte. Legrand[a] I, S. 112. Mitarbeiter Demetrios Dukas.

2) 1538. *Τῆς καινῆς διαθήκης ἅπαντα.* Venedig. Legrand II, S. 157. Reuss, Bibl. Nov. Testam. 1872, S. 29. Herausgeber nicht genannt.

Fünftes Kapitel.

Kirchengeschichte.

Im wissenschaftlichen Sinne ist die Kirchengeschichte von Griechen des 16. Jahrhunderts nicht bearbeitet. Es sind nur chronikenartige Aufzeichnungen, die vorliegen. Soweit sich die Darstellungen ins Hagiographische verlieren, sind sie oben bei der Erbauungslitteratur angegeben. Eine gute Übersicht der Litteratur gibt Sathas in der *Μεσαιων. Βιβλ.* III, Einleitung S. *ια'* ff.

I. Nikander Nukios.

Litteratur: Oben S. 118.

Hier kommt in Betracht die Beschreibung seiner Reise durch das Abendland, wie sie namentlich von Cramer in dem oben S. 118 genannten Werke veröffentlicht ist. Im ersten Buche seiner Reisen, das leider nicht herausgegeben ist, schildert Nukios den Protestantismus Deutschlands, auch die Wiedertäufer. Im zweiten Buche handelt er von England. Neben ethnologischen und politischen Schilderungen gibt er auch einen Abriss der kirchlichen Umwälzung Englands unter Heinrich VIII., die in ihrer chronikenartigen naiven Darstellung nicht uninteressant zu lesen ist.

II. Damaskinos, der Studit.

Litteratur: Oben S. 128.

Nach Sathas, *Μεσ. Βιβλ.* III, *ια'* schrieb der Studit im Jahre 1572: *Περὶ τῶν ὅσοι ἐπατριάρχευσαν εἰς αὐτήν* sc. *ἐν Κωνσταντινουπόλει), ἀφοῦ τὴν ἔστησεν ὁ Μέγας Κωνσταντῖνος, ἕως τὴν σήμερον, ὅπου εἶναι χρόνοι ξπ', ἰνδικτιῶνος ιε', μηνὶ μαΐῳ, καὶ πόσους χρόνους ἔκαμε καθένας εἰς τὸν ὑψηλότατον πατριαρχικὸν θρόνον, καὶ ποῖοι ἐξεβλήθησαν ἐκ τοῦ θρόνου.* Die Schrift ist handschriftlich erhalten in der Bibliothek des Metochion des heil. Grabes in Konstantinopel Nr. 569. Wie bei Malaxos unten gezeigt werden wird, haben wir in dessen Historia patriarcharum den letzten Teil von 1453 an fast unverändert vorliegend. Den Damaskinos hat auch ausgeschrieben Theodosios Zygomalas in seiner *ἱστορία πολιτικὴ Κωνσταντινουπόλεως*, die von 1391—1578 reichend in der Turcograecia S. 1—43 zuerst veröffentlicht ist. So berichtet Sathas a. a. O. Ebenfalls ist das zuletzt genannte Werk des Damaskinos benutzt von Hierotheos von Monembasia, den wir unten nennen.

III. Manuel Malaxos.

Litteratur: Turcograecia. Fabr. Harl. Bibl. Gr. XI, S. 668 f., der auch die Werke des Malaxos nennt. Sawiras S. 118—120. Sathas *N. Φ.* S. 185 f. Derselbe, *Μεσ. Βιβλ.* III, S. *ια'* ff. Krumbacher, Gesch. der Byz. Litt.[2] S. 400 f.

Manuel Malaxos war wahrscheinlich der Bruder des oben genannten Nikolaos Malaxos (S. 124). Im Jahre 1563 war er Notar der Metropolis Theben in Böotien. In Konstantinopel ist er 1578. Aus der Zeit schreibt Gerlach über ihn (Turcograecia 185): Est is admodum senex, pueros et adulescentulos Graecos, sub Patriarcheio in parvula et misera casa docet, pisces siccatos in ea suspensos habet, quibus vescitur, ipse coquens, libros precio describit, vino, quicquid lucratur, insumit, pinguis et robustus est. Aus dem Jahre 1581 berichtet Gerlach, dass Malaxos gestorben ist. Die Charakteristik Gerlachs lässt nicht viel Gutes hoffen. Von ihm haben wir eine Geschichte der Patriarchen von Konstantinopel von 1554—1578,

die den Titel führt: *Πατρχιαρχικὴ Κωνσταντινουπόλεως ἱστορία, ἀπὸ τοῦ ϛυνδου ἔτους ἕως τοῦ αφοηου ἔτους χριστοῦ.* Sie ist zuerst veröffentlicht bei M. Crusius, Turcograecia S. 107—184, dann von E. Bekker in dem Corp. Byz. Scriptorum. Wie schon oben angedeutet, ist es sehr fraglich, ob Malaxos als der Verfasser genannt werden kann. Der Zeitgenosse Theodosios Zygomalos nimmt zwar an, dass Malaxos der Verfasser ist (Turcogr. S. 96). Ebenso scheint die Meinung des Fabr. Harless dahinzugehen, auch Krumbacher schreibt die Chronik dem Malaxos zu (a. a. O. S. 401). Dagegen hat Sathas, *Μεσ. Βιβλ.* III, S. *ια'*, meines Erachtens, völlig nachgewiesen, dass Malaxos in dieser Schrift den letzten Teil der oben genannten Patriarchengeschichte des Damaskinos neu bearbeitet hat. Nach den von Sathas angegebenen Proben ist der Text im grossen und ganzen bei beiden Autoren derselbe. Nur an einigen Punkten, namentlich am Ende hat Malaxos manches hinzugefügt, was Damaskinos nicht genau beschrieben, z. B. die Geschichte der Patriarchen Dionysios, Joasaph und Jeremias. Nach Sathas hört die Erzählung des Damaskinos S. 199 der Bonner Ausgabe des Malaxos auf.

Das Werk ist eine chronikenartige Zusammenstellung. Als Quelle ist es mit Vorsicht zu benutzen. Schon Zygomalas bemerkt (Turcogr. S. 16), dass Malaxos nicht immer der Wahrheit gemäss schreibe. Die Reihenfolge der Patriarchen ist auch nicht ohne Irrtümer angegeben. Daneben liebt Malaxos Anekdoten, Skandalgeschichten und die seltsamsten Wundererzählungen einzuflechten. Der Patriarch Jeremias ist wohl zu sehr idealisiert. Sonst ist das Werk in der Überlieferung von Einzelheiten teilweise wertvoll.

IV. Theodosios Zygomalas.

Litteratur: Oben S. 94.

Es kommen hier in Betracht zwei kleine Schriftchen des Zygomalas, die über den damaligen Bestand der orthodoxen Kirche Auskunft geben. Sie sind handschriftlich erhalten in dem Nachlass des M. Crusius, der sich in der Tübinger Universitätsbibliothek befindet. Ich habe denselben teilweise hier

einsehen dürfen. Die Handschrift trägt vorn auf dem inneren Einbanddeckel die Bezeichnung: Crusii varia graeca XX, 10. Unter Nr. 3, fol. 15[a]—26[b] finden sich die zwei kleinen Schriftchen, die den gemeinsamen Titel führen: Geographica de monte Sinai, Atho, aliisque Graeciae locis, quae Crusius ex Gerlachii schedis descripsit. Epistola geographica Theodosii ad Gerlachium. Die Schreiben enthalten aus dem Jahre 1578 eine Reihe von Angaben über die Zahl der Bischöfe, Priester, Mönche, Klöster und Kirchen fast für das ganze Gebiet der orthodoxen Kirche. Wert haben wohl nur die Angaben, die Theodosios auf seinen Reisen gesammelt hatte, was er dagegen über die Donaufürstentümer und gar über Russland angibt, wird mindestens mit gelindem Zweifel aufzunehmen sein.

V. Arsenios, Bischof von Elasson in Thessalien.

Litteratur: Fabr. Harless, Bibl. Gr. XI, S. 580. Sathas 506. Derselbe, *Σχεδίασμα* S. *πγ'*. Ersch und Gruber, Realencyklopädie Sect. I, Band 5, s. v. Arsenios. Karamsin, Gesch. des russischen Reichs. Deutsch, Band 9, 1827, S. 181.

Über das Leben des Arsenios habe ich wenig Sicheres finden können. Seiner geistlichen Stellung nach war er zuerst Bischof von Elasson in Thessalien. Zwischen 1586 und 1588 stand er als Lehrer an der neugegründeten theologischen Schule der orthodoxen Bruderschaft in Lemberg (Philaret, Gesch. der Kirche Russlands, deutsch von Blumenthal II, S. 72). So erzählt Arsenios auch selbst in seiner gleich zu nennenden Schrift. Von dort aus begleitete er den Patriarchen Jeremias auf seiner Reise nach Russland 1588. Nach seiner Rückkehr ist Arsenios Bischof von Susdal in Russland gewesen. Denn es lassen schon die letzten Worte des gleich zu nennenden Gedichts vermuten, dass der Kaiser Theodor von Russland später den Arsenios in Russland anstellen wollte. Sathas führt ausserdem *Σχεδ*, S. *πδ'* Anm. 2 einen Brief des Meletios Pegas an, der an den Arsenios nach Susdal gerichtet ist. Dieser Brief stammt aus dem Jahr 1597.

Das einzige von Arsenios bekannte Werk ist das lange

Gedicht, in dem er die schon genannte Reise nach Russland beschreibt. Es führt den Titel: *Κόποι καὶ διατριβὴ τοῦ ταπεινοῦ ἀρχιεπισκόπου Ἀρσενίου* und wurde zuerst herausgegeben in den Codices manuscripti bibl. Reg. Taurinensis Athenaei, recensuernnt et animadversionibus illustraverunt Jos. Pasinus, Antonius Rivontella et Franc. Berta. Taurini 1740, fol. S. 433—469. Das Buch ist nicht günstig rezensiert in den „Göttingischen Gelehrten Anzeigen" von 1753, S. 572. Schon das war ein Fehler, dass die Herausgeber die dichterische Form des Werkes nicht erkannt hatten. Den Inhalt des Gedichts hat Beckmann gegeben in der Litteratur der älteren Reisebeschreibungen I, Stück 3, Göttingen 1808, S. 404 ff. Eine lateinische Übersetzung brachte Wichmann in der Sammlung kleiner Schriften zur Kenntnis des russischen Reichs I, S. 57 bis 123. Berlin 1820. Nach Sathas gab auch Starkzewsky eine lateinische Übersetzung heraus. Eine französische erschien von dem Prinzen Augustin Galitzin: Document relatif au Patriarcat Moscovite 1589, traduit pour la première fois en français. Paris 1857. Jetzt erst kam eine ausreichende Textausgabe und zwar durch den griechischen Gelehrten *Σπ. Ζαμπέλιος* in seinem Werk: *Καθίδρυσις πατριαρχείου ἐν Ῥωσσίᾳ.* Athen 1859. Zampelios hat zuerst erkannt, dass Arsenios zu seiner Darstellung den politischen Vers benutzt hat. Nach Zampelios hat Sathas im *Σχεδίασμα περὶ τοῦ Πατρ. Ἱερεμίου* II, S. 35—81 seinen Text gestaltet.

Das Werk des Arsenios ist kein diplomatischer Bericht über die Reise und die Thaten des Jeremias in Russland, sondern eine epische Darstellung des für den Verfasser erhabenen kirchlichen Ereignisses, nämlich der Gründung des neuen Patriarchats im Norden. Er erzählt mit Genuss seine Reise, die Erlebnisse unterwegs, den Empfang in Moskau, die Bewirtung daselbst, die Reden, die sie mit dem Zaren Theodor und der Kaiserin Irene gewechselt, die Geschenke, die sie bekommen, die Zerimonie der Einsetzung des Patriarchen und am Ende den feierlichen Abschied, bei dem der Zar den Verfasser mit den vielversprechenden Worten entlässt:

Καὶ πάλιν ἐπροσκύνησα ἕως τῆς γῆς τὸ 'δάφος.
Θεόδωρον τὸν ἄνακτα, χριστιανῶν τὸ κλέος.

Ὁ βασιλεὺς μετὰ χαρᾶς ἔφησε πρὸς ἐμένα,
νὰ ἔχῃς θάῤῥος περισσόν, νὰ ἀναπαύσω σένα.
κάστρη νὰ ἔχῃς περισσὰ μὲ αὔτων τὰ χωρία
ἀρχιερεὺς νὰ ἦσαι σὺ εἰς ἅπαντα ἐκεῖνα.

Dies zur Probe des Stils, zum Beweise auch, dass Arsenios gute Aussicht eröffnet wurde, später Bischof in Russland zu werden, die sich dann auch verwirklichte, wie wir oben bemerkt haben.

VI. Dorotheos von Monembasia.

Litteratur: Sawiras S. 274. Sathas *N. Φ.* S. 222. 207. Demetrak. *Π. Δ.* S. 33. Grundlegend Sathas, *Μεσ. Βιβλ.* III, S. *ιε'* ff. Legrand[b] III, S. 428 ff. Krumbacher Gesch. der Byz. Litt.[2] S. 401.

Unter dem Namen des Dorotheos v. Monembasia ist 1631 das allen Neugriechen wohlbekannte Geschichtswerk erschienen, das allgemein den Namen „der Chronograph“ führt, dessen genaueren Titel ich unten angebe. Bis auf die Zeit der Darstellung von Sathas in der *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη* nahm man allgemein an, dass Dorotheos von Monembasia der Verfasser des Werkes gewesen. Über den Mann war aber gar nichts bekannt. Denn auch was Sathas noch in der *Νεοελ. Φιλ.* S. 222 schreibt, stützt sich nur insofern auf Quellen, als in dem Buche selbst (Ausg. von 1806 S. 447) ein Dorotheos v. Lacedämon unter den Schülern des Theophanes Eleabulkos aufgeführt ist. Sathas stellt nun in der *Μεσ. Βιβλ.* a. a. O. die Hypothese auf, dass nicht Dorotheos von Monembasia sondern Hierotheos von Monembasia der Verfasser des genannten Werkes sei. Dieser Hierotheos von Monembasia wird an der genannten Stelle des Chronographen ebenfalls unter den Schülern des Eleabulkos aufgeführt, dazu unter die Männer gerechnet, die in jener Zeit *πολλὰ καλοί, λόγιοι καὶ προκομμένοι* waren. Bekannter ist er auch dadurch geworden, dass er einer der Männer war, die den Jeremias II. auf seiner Reise nach Russland begleiteten und sonst auch für den Jeremias energisch Partei ergriff (Chronogr. S. 450 ff.). Sathas begründet nun seine Annahme näher damit, dass in dem Chronographen Angaben über den Hierotheos sich finden, die aus-

schliesslich oder doch wahrscheinlich nur Hierotheos selbst wissen konnte. Sind schon die Kämpfe in Konstantinopel, in denen Hierotheos für Jeremias auftrat, so geschildert, dass Hierotheos sehr hervortritt, so kommen allerdings bei der Erzählung der Reise nach Russland (Chronogr. S. 456) solche Reden des Hierotheos mit Jeremias zur Darstellung, die beide unter vier Augen hatten und die daher auch einer der Beteiligten nur schreiben konnte. Ausserdem führt Sathas an, dass keiner der nächsten Metropoliten von Monembasia nach Hierotheos den Namen Dorotheos führte. Endlich fällt durch die Hypothese auf die Herausgabe des Buches durch den Apostolios Zigaras, der die Handschrift des Buches von seinem Bruder Zotos Zigaras bekommen hatte, ein klärendes Licht. Denn Hierotheos v. Monembasia lernte den Zotos Zigaras auf der Reise nach Russland kennen und kann diesem später das Manuskript gegeben haben. Man wird sich den Gründen des Sathas nicht verschliessen können. Legrand stimmt rückhaltslos zu. Er erklärt die Angabe des Namens „Dorotheos" für ein Versehen statt „Hierotheos". Es ist aber zu bemerken, dass nach Krumbacher a. a. O. S. 401 der Cod. Harlem. Nr. 5742 unter dem Namen eines Theodor von Monembasia eine Chronik enthält, die bis auf den letzten Paläologen reicht und 1570 verfasst sein soll. Was es mit diesem Werk auf sich hat, muss vorläufig dahingestellt bleiben. Vielleicht ist es eine Quelle, aus der Hierotheos geschöpft hat, denn nach Sathas ist dieser kein selbständiger Schriftsteller gewesen. Er hat den Studiten Damaskinos z. B. auch benutzt. Ob er dagegen das Ἄνθος des Kartanos ausgeschrieben, muss ich nach meinen Excerpten aus Kartanos bezweifeln.

Der Chronograph hat mancherlei Schicksale gehabt. Er ist für 2 Jahrhunderte das Werk gewesen, aus dem die Griechen ihre Kenntnisse der Geschichte der Welt und des Reiches Gottes schöpften. Reichte das Buch bei seiner Abfassung nicht über 1595 hinaus, so hat jeder Herausgeber das Werk fortgeführt bis zu seiner Gegenwart. Bis in dieses Jahrhundert aber sind Ausgaben des Buches erschienen. Die Ausgabe von 1631, die nach allgemeiner Annahme die erste ist und von der die Göttinger Universitätsbibliothek ein Exemplar mit dem Zeichen

Hist. graec. Nr. 1733 besitzt, führt folgenden Titel: *Βιβλίον ἱστορικὸν περιέχον ἐν συνόψει διαφόρους καὶ ἐξόχους ἱστορίας, ἀρχόμενον ἀπὸ κτίσεως κόσμου μεχρὶ τῆς ἁλώσεως Κωνσταντινουπόλεως καὶ ἐπέκεινα. Συλλεχθέντα μὲν ἐκ διαφόρων ἀκριβῶν ἱστοριῶν καὶ εἰς τὴν κοινὴν γλῶσσαν μεταγλωτισθὲν παρὰ τοῦ ἱερωτάτου Μητροπολίτου Μονεμβασίας κυρίου Δωροθέου. Νεωστὶ δὲ τυπωθὲν μετὰ ἐξόδων τοῦ εὐγενεστάτου κυρίου Ἀποστόλου Τζιγαρᾶ τοῦ ἐξ Ἰωαννίνων καὶ Ἰωάννου Ἀντωνίου τοῦ Ἰουλιανοῦ εἰς κοινὴν ὠφέλειαν* etc. Venedig *ᾳχλα'*. Vergl. auch Legrand[b] I, S. 290. Nach einigen Vorreden, die auch Legrand abdruckt, beginnt der Inhalt.

S. *α' — ροε'*. Die Geschichte des Volkes Israel von der Weltschöpfung an, mit praktischer Nutzanwendung. Ohne viel apokryphe Zusätze werden die hauptsächlichen biblischen Geschichten durchgegangen. Die griechischen Väter sind viel herangezogen. Dazwischen die Geschichte der Babylonier, der Perser, der Makedonier, der Ptolemäer, soweit sie für das Verständniss der heiligen Geschichte erfordert ist. Endlich die Tabellen der römischen Kaiser, der Byzantiner, der Sultane bis auf Murad, den Sohn des Selim (1574—1595), die Liste der Patriarchen von Konstantinopel bis auf Jeremias II., als er zum dritten Male regierte (1586—1595).

S. *ροζ'—χε'*. Die Geschichte des römischen Reichs von Aeneas bis zum Ende der Königszeit, die Geschichte der römischen und byzantinischen Kaiser, die Geschichte der türkischen Sultane mit Berücksichtigung der Kirchengeschichte, ebenfalls bis auf die Zeit Murads II. und Jeremias II.

S. *χζ'—φστ'*. Die Chronik von Morea im Auszug (Krumbacher[2] S. 834). In diese wird eingeflochten die Geschichte der Kaiser von Nicäa und eine Geschichte des Florentiner Konzils, die von der des Syropulos unabhängig ist. Sie betont namentlich die Herrlichkeit des byzantinischen Reichs.

S. *φιζ'—ψκ'*. Den Schluss machen einige Kleinigkeiten, eine Liste der Dogen von Venedig bis auf 1629, die Überführung der Leiche Konstantins des Grossen nach Konstantinopel, die geheimnisvolle Inschrift auf dem Grabe Konstantins. Endlich findet man ein Verzeichnis der Offizien am byzantinischen Hof.

Die folgenden Ausgaben sind teilweise mit verändertem Titel herausgegeben. Die Ausgaben stammen aus den Jahren 1635, 1637, 1676, 1681, 1686. Vgl. Legrand[b] unter den genannten Jahren. Eine Ausgabe von 1684 ist verzeichnet in dem Katalog der Bibliothek des J. A. Fabricius, Hamburg 1739, S. 119, eine von 1685 erwähnt Sathas *N. Φ.* S. 223. Eine Ausgabe, die bis auf Achmed II. (1691—1695) reicht, besitzt auch die Göttinger Universitätsbibliothek. Aus dem 18. Jahrhundert nennt Sawiras die von 1761 und 1763. Meine Ausgabe ist von 1806.

Eine Ausgabe von 1637 mit einem ganz abweichenden Titel, der beginnt *Νέα σύνοψις διαφόρων ἱστοριῶν* (Legrand I, S. 355) ist nach Sathas *Μεσ. Βιβλ.* a. a. O. nur das Erzeugnis der buchhändlerischen Spekulation. Mir ist sie unzugänglich.

VII. Ἀνωνύμου ἔκθεσις χρονική.

Litteratur: Sathas, *Μεσ. Βιβλ.* VII, 1894, S. 557—610. Dazu in der Einleitung S. *σνα'* ff. Vgl. Heisenbergs Anzeige des Werks Byz. Zeitschr. V, S. 182.

Diese anonyme Chronik, die Sathas a. a. O. zum ersten Male herausgegeben, beginnt mit dem Tode des Kaisers Manuel Paläologos († 1425) und ist von verschiedenen Händen bis zum Jahre 1606 fortgeführt. Sie verbreitet sich auch über die Kirchengeschichte der Zeit und schliesst sich dabei namentlich an die Geschichte der Patriarchen an.

Sechstes Kapitel.

Das Kirchenrecht.

Litteratur: Ich verweise hier auf Krumbacher[2] S. 608, der ganz vorzügliche und umfassende Litteraturangaben gemacht hat. Ich hebe auch hervor C. W. E. Heimbach in Ersch und Gruber, Separatausgabe unter dem Titel: Griechenland in Monographieen dargestellt, Bd. 8, 1870, S. 44 ff. Die bequemste Ausgabe

des gesamten kirchlichen Rechts ist die von Rhallis und Potlis. *Σύνταγμα τῶν θείων κανόνων* etc. Athen 1852 ff. 6 Bände 8°. Zu nennen ist auch noch M. J. Gedeon, *Αἱ παρ' ἡμῖν συλλογαὶ τῶν θείων κανόνων κατὰ τοὺς τελευταίους χρόνους* in der *Ἐκκλ. Ἀλήθεια* Bd. 8 (1887—1888) S. 6 und Fortsetzungen.

Das griechische Kirchenrecht hat im 16. Jahrhundert grössere Bearbeitungen nicht gefunden. Es sind nur Einzelheiten zu nennen.

I. *Νικόλαος Κουνάλης ὁ Κριτόπουλος.*

Litt: Krumbacher[2] S. 609. Heimbach S. 49. Sathas 411.

Dieser Mann, der nicht im 17. Jahrhundert, wie Sathas annimmt, sondern am Ende des 15. Jahrhunderts lebte, übersetzte 1498 die Hexabiblos des Harmenopulos ins Volksgriechische. Handschriften bei Heimbach a. a. O. S. 49. Ebenfalls schrieb er eine vulgäre Erklärung des Syntagma von Matthäos Blastaris. Bei Lambros in dem Katalog der Athoshandschriften geben die Handschriften Nr. 453 und 2280 Kunde hiervon.

II. Manuel Korinthios.

Die Litteraturangaben siehe oben S. 35. Er schrieb ein Kompendium des Eherechts, das folgenden Titel führt: *Μανουήλου ἱεροδιακόνου καὶ μεγάλου χαρτοφύλακος τῆς μεγάλης ἐκκλησίας ἔκθεσις ἁπλουστέρα τε καὶ συντομωτέρα.* Das Buch wurde bearbeitet von dem oben S. 85 genannten Zacharias Skordylios und 1564 herausgegeben unter dem Titel: *Περὶ τῶν τῆς συγγενείας βαθμῶν συνοπτικὴ συλλογὴ ἐκ διαφόρων κτλ.* bei Legrand[a] II, S. 1. Ein Exemplar des Werkes findet sich in Göttingen als Anhang zn dem Horologion des Skordylios von 1563. Nach Gedeon a. a. O. und Legr. a. a. O. S. 88 ist das Buch auch 1588 u. 1593 erschienen. Die Annahme Legrands[a] II, 1 f., dass ein sonst unbekannter Manuel Xanthinos der Verfasser gewesen, rechtfertigt sich durch die Angaben des Buchs nicht. Manuel behandelt auf Grund des älteren Kirchenrechts die Grade der leiblichen und geistlichen Verwandtschaft in ihrer Bedeutung für das Eherecht. Es werden auch einige neuere Patriarchalausschreiben genannt.

III. Janos Laskaris.

Litteratur oben S. 37. Von ihm nennt Fabr. Harl. Bibl. Gr. XI, S. 647 die Titel einiger kirchenrechtlichen Schriften, die aber zu unbestimmt sind, als dass ich sie hier reproduzieren will.

IV. Manuel Malaxos.

Litteratur oben S. 162. Er verfasste ein Handbuch des bürgerlichen und kirchlichen Rechts, das auf dem Athos nach Lambros in den Codd. Nr. 2277, 2278, 3268, 3302 vertreten ist. Nach Mingarelli a. a. O. Cod. 232 Nr. IX ist es eine Sammlung aus älteren Schriften. Gedruckt sind nur Proben aus dem Werke, und zwar in der Zeitschrift *Θέμις*, Bd. 7, S. 165 ff., mir unzugänglich.

V. Alexander Nerulis.

Litteratur oben S. 53. Von ihm nennt Sathas S. 183 folgende Schrift: *Συλλογὴ τῶν ἀποστολικῶν κανόνων.* Ob unter den sonst angeführten Werken kirchenrechtliche sind, kann ich nicht entscheiden.

VI. Nikolaos Malaxos.

Litteratur oben S. 124. Er schrieb ein *κανονάριον* für Beichtväter, dessen Inhaltsangabe mit Vorwort gedruckt ist von Lami, Deliciae Eruditorum 1738, S. 109 ff. Andere solche Bussbücher nennt Heimbach a. a. O. S. 49.

VII. Maximos Margunios.

Litteratur oben S. 69. Auch auf kirchenrechlichem Gebiete war Margunios thätig. Er schrieb scholia in canones apostolorum conciliorum et patrum, nach Fabr. Harl. Bibl. Gr. XII, S. 209. Gedeon irrt, wenn er meint, dass diese Schrift von Neophytos Rhodinos herausgegeben ist. Es ist das

vielmehr die oben S. 75 genannte Schrift De consiliis et praeceptis etc.

VIII.

Zum Schluss nenne ich noch nach Sathas S. 230 den Georgios Deutereuos, der eine Schrift *εἰς τὰ βαθμῶν συγγενείας διαγράμματα* verfasst hat, und den Christophoros Kampanis, der eine *Συλλογὴν καὶ ὑπομνήματα εἰς τοὺς ἀποστολικοὺς κανόνας* geschrieben hat. (Sathas ebenda).

Siebentes Kapitel.

Ausgaben von älteren theologischen Werken.

Auch im 16. Jahrhundert haben die griechischen Gelehrten, die sich namentlich in Italien aufhielten, ihr Ansehen als Kenner des Griechischen behauptet. Daher einige von ihnen als Herausgeber von griechischen Schriften aller Art gern herangezogen wurden. Bekannt ist namentlich Maximos Margunios auf diesem Gebiet, der zusammen mit David Höschel manche Ausgaben griechischer Werke zu Stande gebracht hat. Auch sind zu nennen Zacharias Kalliergis (oben S. 139), Zacharias Skordylios (oben S. 85), Fr. Portus (oben S. 158), Gabriel Severos (oben S. 78). Als noch nicht aufgeführte treten an dieser Stelle hinzu die folgenden:

1) Markos Musuros. Legrand[a] I, S. CVIII ff. Er stammte aus Rhetymne auf Kreta und ist geboren 1470. Er hat Ansehen als Herausgeber bei Aldus Manutius und als öffentlicher Lehrer der griechischen Sprache in Venedig. Er stirbt als Erzbischof von Monembasia 1517.

2) Matthäos Devaris (*Δεβάρης*). Legrand[a] I, S. CXCIV ff. Er ist geboren in Corfu. Im Jahre 1562 wurde er von Papst

Pius IV. zum Korrektor der Handschriften der Vaticana ernannt. Er starb 1588.

Folgende Ausgaben von älteren kirchlichen Schriften sind zu nennen:

1) 1499. *Ἐπιστολαὶ διαφόρων φιλοσόφων κτλ.* Venedig. Legrand[a] I, S. 51 ff. Unter den Briefen befindet sich auch einer von Basilios dem Grossen. Herausgeber ist Markos Musuros.

2) 1509. *Ἔκθεσις παραινετικὴ Ἀγαπητοῦ διακόνου, πρὸς Ἰουστινιανὸν τὸν καίσαρα.* Venedig. Legrand[a] I, S. 95 f. Herausgeber ist Zacharias Kalliergis. Ein Exemplar in München. Auch bei Migne Patr. Gr. Bd. 86. Über diesen Fürstenspiegel nähere Angaben bei Krumbacher[2] S. 456.

3) 1516. Gregorii Nazanzeni Theologi orationes lectissimae XVI. Venedig. Legrand[a] I, S. 136. Herausgeber ist Markos Musuros.

4) Um 1517. Mit anderen Schriften: *Βασιλείου τοῦ μεγάλου λόγος παραινετικὸς πρὸς τοὺς νέους κτλ.* Rom. Legrand[a] I, S. 163. Herausgeber nicht genannt.

5) 1563. *Νικήτα φιλοσόφου τοῦ καὶ Δαυὶδ ἑρμηνεία εἰς τὰ τετράστιχα τοῦ μεγάλου πατρὸς Γρηγορίου* etc. Venedig. Legrand[a] I, S. 314. Herausgeber Zacharias Skordylios.

6) 1568. *Συνεσίου τοῦ Κυρηναίου, ἐπισκόπου Πτολεμαΐδος ὕμνοι.* Bei H. Stephanus. Legrand[a] II, S. 6. Herausgeber Fr. Portus.

7) 1572. Des Johannes Damascenus Traktat gegen die Manichäer. Bei Legrand nicht genannt. Herausgeber Maximos Margunios. Fabr. Harl. Bibl. Gr. B. IX, S. 709.

8) 1577. *Ἡ ἁγία καὶ οἰκουμενικὴ ἐν Φλωρεντίᾳ γενομένη σύνοδος.* Rom. Legrand[a] II, S. 24. Herausgeber Matthäos Devaris. Das Buch enthält die *Πρακτικά* der Synode und die auf die Synode bezüglichen Schriften des Gennadios Scholarios.

9) 1578. *Σύντομος ἐκλογὴ τῶν ἀσκητικῶν διατάξεων* des Basilios, ein Werk des Kardinals Bessarion. Rom. Legrand[a] II, S. 28. Herausgeber nicht genannt.

10) 1585. D. Gregorii Nyssae episcopi — in psalmorum

inscriptiones atque textus Mystica etc. Venedig. Legrand[a] II, S. 221. Herausgeber Maximos Margunios.

11) 1585. D. Gregorii episcopi Nysseni, De vitae in virtute perfectione etc. Venedig. Legrand[a] II, S. 222. Herausgeber Maximos Margunios.

12) 1585. D. Gregorii episcopi Nysseni — tractatus ad Harmonium. Venedig. Legrand[a] II, S. 222. Herausgeber Maximos Margunios.

13) 1590. Übersetzung ins Vulgäre der Klimax des Sinaiten Johannes. Venedig. Legrand[a] II, S. 66. Herausgeber Maximos Margunios.

14) 1591. S. Gregorii Nazianzieni Arcana. Lugduni Batavorum. Legrand[a] II, S. 79. Mitherausgeber Margunios.

15) 1593. D. Gregorii Nysseni opuscula quinque. Lugduni Batavorum. Legrand[a] II, S. 89. Mitherausgeber Margunios.

16) 1594. Gennadius Scholarius de praedestinatione. Augustae Vindelicorum. Legrand[a] II, S. 99. Herausgeber Maximos Margunios.

17) 1595. Nicolai Cabasilae oratio contra foeneratores. Augustae Vindelicorum. Legrand[a] II, S. 103. Mitherausgeber Maximos Margunios.

18) 1599. S. Maximi martyris mystagogia. Augustae Vindelicorum. Legrand[a] II, S. 133. Mitherausgeber Margunios.

19) 1599. Joh. Chrysostomi de sacerdotio libri VI. Augustae Vindelicorum. Legrand[a] II, S. 137. Mitherausgeber M. Margunios.

20) 1602. Joh. Chrysostomi contra Judaeos homiliae VI. Augustae. Legrand[b] I, S. 17. Mitherausgeber M. Margunios.

21) 1605. Synesii Cyrenaei episcopi epistolae. Paris. Legrand[b] I, S. 42. Mit Anmerkungen des Fr. Portus.

22) 1612. Die Ausgabe der Werke des Joh. Chrysostomos von Sawile, Eton, 8 Bde. Mitarbeiter war Gabriel Severos.

Nachträge.

1. Zu S. 141.

Unter den Herausgebern der liturgischen Werke habe ich vergessen den Maximos Margunios zu nennen.

2. Zu S. 158. Über Justinos Dekadyos.

Litteratur: Hellenomnemon S. 196 ff. Sathas *N. Φ.* S. 101. Legrand[a] I, S. CII ff.

Justinos Dekadyos stammte aus Corfu. Er ist 1472 geboren und starb um 1526. Er stand bei Aldus Manutius als Kenner des Griechischen in hohem Ansehen und ist als Herausgeber griechischer Werke sehr geschätzt.

Ausser dem S. 159 Genannten ist hier noch zu verzeichnen die *Ἀκολουθία τοῦ ὁσίου — Ἀθανασίου, τοῦ ἐν Μετεώρῳ ἀσκήσαντος*, zum ersten Male herausgegeben 1788 in Venedig. Das Nähere bei Legrand a. a. O.

Der Überlieferung nach schrieb Justinos auch eine Akoluthie des oben S. 124 genannten Johannes v. Janina.

Was sonst an Werken Sathas dem Justinos zuschreibt, scheint mir zweifelhaft.

Register.

Dieses Register enthält die Namen sämtlicher griechischen Theologen des 16. Jahrhunderts, dazu die Namen der wichtigsten sonstigen Personen und Sachen.

E.

F.

G.

H.

I.

K.

L.



Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.












U. C. BERKELEY LIBRARIES
C047428159



